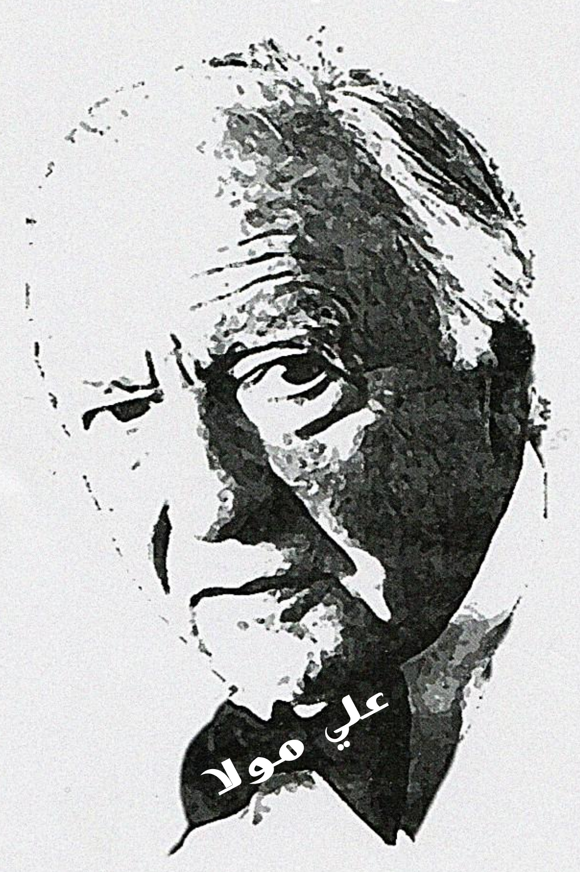


منشورات الاختلاف



فلسفة التأويل

الأصول • المبادئ • الأهداف

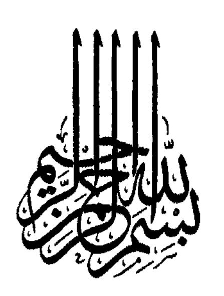


هانس غيورغ غادامير

ترجمة محمد شوقي الزين

فلسفة التأويل

الأصول، المبادئ، الأهداف



هانس غيورغ غادامير

فلسفة التأويل

الأصول، المبادئ، الأهداف

ترجمة

محمد شوقي الزين





الدار العربية للعلوم   منشورات الاختلاف   المركز الثقافي العربي

الطبعة الثانية
2006م - 1427هـ

ISBN 9953-29-486-0

الناشرون

منشورات الاختلاف
14 شارع جلول مشدل
الجزائر العاصمة - الجزائر
e-mail: revueikhtilef@hotmail.com

المركز الثقافي العربي
المغرب: 42 - الشارع الملكي (الأحباس)
ص.ب: 4006 - هاتف: 2303339 - فاكس: 2305726
البريد الالكتروني: markaz@wanadoo.net.ma
لبنان: بيروت - شارع جاندارك - بناية المقدسي
ص.ب: 5158 ـ 113 - هاتف: 352826 - فاكس: 343701

الدار العربية للعلوم
عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 860138 . 785107 . 785108 (1-961)
فاكس: 786230 (1-961) ص.ب: 5574 ـ 13 - بيروت - لبنان
البريد الالكتروني: bachar@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

المحتويات

كلمة شكر

أود تقديم شكري الجزيل إلى البروفيسور الدكتور جون غرونديـن (جامعة مونريال بكندا)، أشهر متخصص في فلسفة التأويل المعاصرة، على نصائحه واقتراحاته التي كان لها صداها في بعث الروح الفكرية في ترجمة هذه الدراسات. وشكري إلى الدكتور إتسورو ماكيتا (جامعة طوكيو) على إرشاداته البيبليوغرافية.

إليهما يعبر هذا العمل على عظيم الامتنان والعرفان.

محمد شوقي الزين
9 ديسمبر 2000
آكس أن بروفونس
(فرنسا)

تصدير

نقدم للقارئ هذه الدراسات في فلسفة التأويل لأشهر فلاسفة الهيرمينوطيقا في العصور الحديثة: هانس غيورغ غادامير. هذه الدراسات قيظ من فيض إذا ما أدركنا أن ما كتبه غادامير في هذا الميدان يتجاوز آلاف الصفحات واخترنا أهم الدراسات كمدخل إلى الفكر التأويلي وستعقبها دراسات أخرى لا محالة متى سنحت الفرصة.

جاءت هذه الترجمة لتغني المكتبة العربية بموضوع التأويل الفلسفي عموما وفلسفة غادامير خصوصا التي لم تتلق بعد العناية والاهتمام الجدير بها.

لا نزال نكتشف باحتشام وتأخر هائل هذا البحر التأويلي الذي لا ساحل له إذا علمنا أن مؤلفاته، وخصوصا "الحقيقة والمنهج"، ترجمت إلى أغلب اللغات العالمية كما أن أثاره المعرفية وبصماته التأويلية لازالت تثمر أعمالا وكتبا وأعلاما في التأويل المعاصر أمثال الايطالي جياني فاتيمو والأمريكي دورتي والفرنسي بول ريكور. في سنوات 1986-1991 نشر غادامير مؤلفاته الكاملة في عشرة أجزاء (كل جزء يضم ما يقارب 500 صفحة):

الجزء الأول: التأويل1: الحقيقة والمنهج، القواعد الأساسية في التأويل الفلسفي.

الجزء الثاني: التأويل2: الحقيقة والمنهج.

الجزء الثالث: الفلسفة الحديثة1: هيغل-هسرل-هيدغر

الجزء الرابع: الفلسفة الحديثة2: مشكلات ومنظومات

الجزء الخامس: الفلسفة الاغريقية1

الجزء السادس: الفلسفة الاغريقية2

الجزء السابع: الفلسفة الإغريقية 3 أفلاطون في حوار

الجزء الثامن: الجمالية والشاعرية1

الجزء التاسع: الجمالية والشاعرية2

الجزء العاشر: إضافات وملحقات

هذه الأعمال الكاملة "Gesammette Werke" الصادرة في توبنغن Tübingen بألمانيا هي تحفته الفنية والتأويلية والفلسفية ونتاج عقود زمنية طويلة من البحث والمثابرة جعلت منه الفيلسوف العالمي في التأويل والتجربة الجمالية والشعرية.

من هو هانس غيورغ غادامير؟

فيلسوف ألماني شهير ولد في ماربورغ في 11 فبراير 1900، أي 250 سنة بعد وفاة ديكارت في 11 فبراير 1650 فلا يمكن أن ننكر تأثير المنهج الديكارتي على تأويلية غادامير في بعدها الابستمولوجي لكن المنحى الانطلوجي والفني والفلسفي في تأويلية غادامير يستقل عن صرامة المنهج بإدراجه للتصورات المسبقة "préjugés" والتي كانت محل شكوك وتحفظات في المنهج الديكارتي الذي أسس فكرة العالم في العصور الحديثة المبنية على البداهة واليقين. الشك الديكارتي يستسلم في نهاية

المطاف إلى وضاحة المنهج وبداهة الفكرة الأمر الذي دفع غادامير إلى تجنيد الشك النيتشوي الراديكالي، نيتشه الذي توفي سنة 1900 وهي سنة ميلاد غادامير. وهي السنة نفسها التي شهدت صدور كتاب فرويد "تفسير الأحلام" حيث تصبح الذات وحدة مبهمة وغريبة وليست نورا ساطعا أو بداهة خالصة عوض بداهة الوعي المفكر ذاته يستند غادامير إلى فكرة أستاذه هيدغر حول "التناهي الإنساني"، والتي تظل فكرة محورية وجوهرية في تأويلية غادامير.

في بداية مشواره الفكري لم يكن غادامير غزير الإنتاج إذا علمنا أن أول كتاب أصدره هو "الحقيقة والمنهج" سنة 1960 وعمره 60 سنة، قبل ذلك كتب غادامير رسالته الجامعية حول "ماهية اللذة في حوارات أفلاطون: وعمره لم يتجاوز 22 سنة، تحت رعاية بول ناتورب (1854-1924) أشهر مؤرخي الفلسفة. درس غادامير أيضا عند نيكولاي هارتمان، ولم ير حوله سوى الحضور القوي للكانطية الجديدة والوضعية في المجال العلمي. لم يعط غادامير اهتماما لهذه النزعات الفلسفية وإقباله على دراسة وترجمة أفلاطون كان دليلا على نفوره من الموضة الجامعية في عصره.

تأثير هسرل وهيدغر على المسار الفكري لغادامير كان واضحا عندما درس على يديهما الفلسفة في فريبورغ، وإعجابه كان كبيرا برائد الوجودية هيدغر الذي وجد في فلسفته مفاتيح فكرية ومفاهيم هامة في بناء فلسفته التأويلية. في سنة 1928 أصبح غادامير أستاذا للفلسفة في جامعة ماربورغ. وبعدها درس في جامعات لايبتسغ وفرانكفورت وهايدلبيرغ، ثم أستاذا زائرا

في جامعات أوروبية وأمريكية.

في 11 فبراير 2000 بلغ سنه المائة سنة واحتفلت الجامعات الألمانية وخصوصا هايدلبيرغ وأكاديمية العلوم بهايدلبيرغ بفيلسوفها، آخر أقطاب الفلسفة التأويلية بعد شلايرمخر ودلتاي.

محمد شوقي الزين

تقديم

عالمية الفكر التأويلي

(هانس غيورغ غادامير)

المشكل الرئيسي والهام الذي شغل أبحاث هانس غيورغ غادامير هو الفهم الذاتي الذي تمارسه العلوم الإنسانية في مقابل النموذج العلمي البحت الذي تتمتع به العلوم الدقيقة والطبيعية. سنبدأ في تقديمنا هذا بمسألة العلوم الإنسانية وإشكالية الحقيقة في التجربة التأويلية كمدخل إلى عالمية التأويل في فلسفة غادامير[1].

1 – مشكلة الفهم في العلوم الإنسانية:

يظل غادامير وفيا للمنحى الأنطولوجي الذي رسمه هيدغر والمتمثل خصوصا في مسألة اللغة والتناهي الذاتي الذي تكشف عنه التجربة التاريخية وهيرمينوطيقا الفهم وفهم الذات على وجه الخصوص، وهو ما أسماه هيدغر بـ "المنعطف الأنطولوجي الحاسم" Ontologische Wendung في تجربة الفهم الذاتي. وهذا ينم عن المشكل الذي طرحته في أواخر القرن التاسع عشر وفي القرن العشرين العلوم الإنسانية كما عالجها وقدمها (من

---

(1) بشان تاريخ الأفكار التأويلية قبل غادامير راجع دراستنا "كلافيس هيرمينوطيقا مفتاح التأويل في قراءة التراث الإنساني" مجلة "فكر ونقد"، السنة الثالثة، ابريل 2000، عدد28، الرباط، المغرب.

وجهة نظر تاريخية وإبستمولوجية) فيلهالم دلتاي. لكن وفاء هيدغر لأنطولوجيا الفهم جعله يرى في هذا المشكل مجرد المعضلات الايبستيمولوجية والمعيارية التي كانت تتخبط فيها التاريخانية بحرصها على تطبيق نماذج العلوم الدقيقة على دراسة المشكلات الإنسانية والأنثروبولوجية والبحث النهوم عن قاعدة أو أساس متعال ونهائي للحقيقة الإنسانية (حقيقة العلوم الإنسانية في جملتها). عوض هذا التصور المطلق لحقيقة تشترط جميع الحقائق التاريخية والإنسانية، يركز هيدغر على فكرة التناهي وبنية الأحكام المسبقة (كفضاء تصويري قبلي) باعتبارها قاعدة إيجابية للفهم. بتعبير آخر: وجودنا المتموضع والمتجذر في الزمانية والمتناهي يكشف إمكانيات وكمونات الكائن -في- العالم أو "الدازاين". Dasein وبهذا المعنى، لا تسعى هيرمينوطيقا الفهم إلى تأسيس قاعدة شاملة وصالحة لكل مستويات الفهم وإنما على تشكيل وعي نقدي لتناهي "الدازاين" إزاء الإمكانيات الأنطولوجية التي تكشف عن وضعيته الخاصة والملموسة. التماس حقيقة كونية وكليانية من شأنه أن يشوه حقيقة الفهم. عودة غادامير إلى العلوم الإنسانية هي مساءلة نقدية لأسس ومبادئ هذه العلوم بالكشف عن تناهيها الخاص واستحالة تشكيل معرفة صحيحة تعتمد مطلقا على صرامة الميتودولوجيا.

ينتقد غادامير التصور الوضعاني الذي يقترح بناء علميا صارما تنتهجه العلوم الإنسانية إذا أرادت أن ترتقي إلى درجة الحصانة العلمية. لكن لم يكن هذا هو المشكل الرئيسي لهذه العلوم. فقد استند غادامير على آراء العالم الفيزيائي هارمان فون هيلمهولتز الذي حاول أن يجد ربطا وثيقا بين علوم الفكر

Naturwissenschaften . وعلوم الطبيعة Geisteswissenschaften

علوم الطبيعة تعتمد على الاستقراء المنطقي الذي يبحث عن القواعد والقوانين العامة بناء على الملاحظات التجريبية. أما علوم الفكر، فتعتمد على ما يسميه هيلمهولتز بالاستقراء الفني كحساسية أو رقة takt أو شعور غريزي وحسي. يخلص غادامير (مدعما آراء هيلمهولتز) إلى أن العلوم الإنسانية تربط بالرقة والدقة Subtilitas وفن الممارسة الذاتية أكثر منه بمناهج مطبقة وقواعد صارمة. الطابع العلمي لهذه العلوم يتجلى في "مفهوم التكوين الفكري Bildung انطلاقا من فكرة العلم الحديث"[2]. فهذا التكوين (رقة ودقة وحذاقة وتعلم وممارسة ذاتية وفراسة) هو الذي يحدد إطار العلوم الإنسانية، لأن كل المحاولات السابقة مع درويزن ودلتاي وميش وديكارت كان مآلها الفشل في إيجاد صيغة علمية دقيقة خاصة بهذه العلوم على غرار منهج علوم الطبيعة. يمكن استنتاج ذلك من خلال الإحالة التي يقدمها كتاب غادامير الرئيسي "الحقيقة والمنهج" بشأن عصر الأنوار Aufklärung والنزعة الإنسية اللذين انتشرت فيهما مفاهيم الذوق والحس المشترك والحساسية والحكم الجمالي والفن التي تعبر عن الطابع "الجواني" في إدراك الأشياء فهو ينتقد الأسططقة esthetisation التي تعرضت لها هذه المفاهيم من النزعة الكانطية. فهذه الأخيرة اغتالت التراث الإنسي باختزالها لهذه المفاهيم إلى مجرد أحكام جمالية وذاتية وسبب الركود الذي تعرفه حاليا العلوم الإنسانية وعجزها عن بلورة "فهم ذاتي" كنمط معرفي متميز ونقدي "تقترب خصوبة المعرفة في العلوم

(2) هانس غيورغ غادامير، الأعمال الكاملة، الجزء الأول، ص 23.

الإنسانية من ملكة الحدس للفنان أكثر من الروح المنهجية للبحث العلمي"[3] الحديث عن منهج في العلوم الإنسانية في عصر الأنوار هو تسامي الروح الرومانسية والنزعة المثالية الألمانية والتساؤلات التي طرحها هيلمهولتز بوصفه فيزيائي التكوين، هي وجيهة إذا استندنا إلى الحدود الموضوعية للعلوم الإنسانية وان النداء الكانطي في عصر الأنوار Sapere Aude: لتمتلك شجاعة الأخذ بزمام فهمك الخاص" لا يمر سالما دون أن يجد في سبيله عوائق ومن جملتها عائق الخضوع لسلطة المعايير والاستعمال الحر والمسؤول للعقل. فالحساسية الرهيفة taktgenfühl أو السماع الشاعري للفهم الذاتي يؤدي دوره في سياق هذه السلطة لمعايير شاملة تخضع الجميع للعمل بها والسير وفقها. وهذه السلطة ليست شيئا آخر سوى سلطة التراث الذي نتواجد فيه والذي لا يزال حيا فينا: "سماع التراث والالتزام به هو السبيل الواضح للحقيقة التي ينبغي إدراكها في العلوم الإنسانية"[4]. وعليه، يعتبر غادامير أنه، إذا كان الباحث في مجال العلوم الإنسانية مشروطا بالتراث، فلا يعتبر هذا التراث كعائق ابستمولوجي يحول دون إدراك الحقيقة في سياق هذه العلوم، وإنما لحظة من لحظات تجلي الحقيقة: "يتنازع المؤول انتماءه إلى التراث والمسافة الكائنة بينه وبين المواضيع باعتبارها مبحثا لأبحاثه واستقصاءاته"[5].

(3) غادامير، الحقيقة في العلوم الإنسانية، في الأعمال الكاملة، الجزء الثاني، ص 38.

(4) غادامير، الحقيقة في العلوم الإنسانية، المرجع نفسه، ص 40.

(5) غادامير، مدخل إلى أسس التأويل، في "مشكل الوعي التاريخي"، باريس، سوي، 1996، ص 73-91.

مما يسمح باستنتاج أن الحقيقة التي يطمح إليها الباحث في العلوم الإنسانية ليست خارجة كعنصر أجنبي وغريب وإنما بداخله ومحايثة لنشاطه المعرفي. تصبح العلوم الإنسانية، من هذا المنظور، "مرآة" يرى بواسطتها الباحث إمكانياته المعرفية وحدوده: "المعرفة في العلوم الإنسانية لها دوما علاقة بمعرفة الذات"[6]. العلوم الإنسانية تربط الباحث بذاته عبر عنصر التراث كفهم جذري للذات وتناهيها.

"حقيقة" الموضوع المدروس (المجتمع، الحدث التاريخي، النص، الأثر الفني أو الأدبي...) هي، في الواقع، "حقيقة بالنسبة إلى" هذا الباحث الدارس، حقيقتـ(ـه) كما يتمثلها وينتجها.

لقد سعى كل من رانكيه ودرويزن إلى بناء تصور تجريبي حول التاريخ يجمع بين التجربة والفهم ويتجاوز التصور العقلي المحض الذي تبناه هيغل. وعليه، لا تنفك هذه الدعوة إلى بناء تاريخ وفق أسس علمية، عن درجة "العلمية" التي تتوخاها أو بالأحرى إلى الارتقاء بالتاريخ إلى "علم تجريبي". ولا يتسنى له ذلك سوى باستعارة المفاهيم والآليات التي تتبناها علوم الطبيعة وتطبيقها على المنهج التاريخاني. نفس الأسطورة العلموية التي تبناها دلتاي بخصوص العلوم الإنسانية.

2 - صناعة التاريخ ووهم التاريخانية:

لكن أين تتجلى درجة العلمية في المنهج التاريخي؟ يجيب رانكيه ودرويزن أنها اتفاق مبرم ما بين المؤرخين الذين يصلون

(6) غادامير، الحقيقة، نفسه، ص 41.

إلى النتائج نفسها من خلال استقراء الأحداث ويعيدون حيوية الإنتاج الأصلي، بمعنى إعادة تكرار وبناء الأصل والمصدر الذي كان سببا في صدور هذا الحدث أو ذاك وتأسست بموجبه جملة من الحقائق والوقائع والأحداث والممارسات.

هذا الاتفاق المبرم ما بين المؤرخين في صورة ملاحظة موضوعية واستقراء عالمي للأحداث يمنح للفهم التاريخي مصداقيته العلمية. غير أن غادامير ينتقد التصور اللاتاريخي للتجربة التاريخية الذي يتجاهل "تاريخية" الفهم التاريخي ولا يضع بالتالي في الحسبان الإطار الجدلي الذي تتحول فيه هذه التجربة. فحسب غادامير، لا يمكننا أن نرى في أحداث الحرب العالمية الثانية مجرد نسخة طبق الأصل تكررت عن أحداث الحرب العالمية الأولى، وإنما إدراك المعنى الأصلي لهذه الأخيرة الذي يجد نفسه في تحول مستمر ويتخذ أبعادا دلالية وقيما رمزية متباينة في الصراعات التي ميزت الإنسانية في القرن الماضي بعد حرب 1914-1918 فالمؤرخ لا يعيش الأحداث التي عاينها الأفراد والتي يخضعها للتحليل والبحث والاستقصاء لكنه يستعين بتجربة خاصة في إدراك وفهم هذه الأحداث.

هو في نهاية المطاف إدراك عميق لتجربة الحياة كما تنكشف في وعي ممارسات الأفراد كما يذهب إلى ذلك دلتاي. قوة وصرامة التجربة الإنسانية في حساسيتها لا تقل أهمية عن صرامة وتجريدية التجربة العلمية، وعليه، يدرك الفرد حياته كجملة مركبة ومتداخلة من التجارب الحيوية، ويدرك هذه الأخيرة بناء على رؤيته الكلية والشاملة لحياته في خصوصيتها. بالقياس، يدرك الباحث في العلوم الإنسانية والمؤرخ في حقل

التاريخ مواضيعه كجملة أحداث مبعثرة ومتنافرة. لكنها تدور وتتمفصل حول تجربته في ضوء هذا السيلان الدائم لهذه التجارب والأحداث والتي تصبح المرآة التي تتأمل عبرها اجتهاداته وإمكانياته المكتوبة وكذا حدوده الممكنة(= حلقة الفهم، فهم الكل والأجزاء في صورة متبادلة واستلزامية). ومسألة الروح الفكرية أو الفكر الموضوعي Geist تحل مشكل المسافة الكائنة بين فهم الذات وبين التجارب كموضوع لمعرفة تاريخية واجتماعية. تتداخل وتتجاوز دوائر أو حلقات تنطلق من فهم الذات لتتوسع وتنتشر في سياق اجتماعي وتاريخي واسع. وهذا الفكر كما يفهمه دلتاي يتجاوز الإطلاقية الهيغلية: "يكون دلتاي بذلك قد أهبط الفكر (في مفهومه الهيغيلي) من السماء إلى الأرض لا ليدل على المعرفة المطلقة والمتعالية على التاريخ وإنما على معرفة تاريخية ومتجذرة في تجربة الحياة: فالفن والدين والفلسفة والعلوم والمنطق ليست معارف وأشكالا معرفية مذابة في معرفة مطلقة ومغلقة وإنما هي تجارب حيوية واستعمالات تعبر عن الطابع الخلاق للحياة وتجليات للحس التاريخي"[7].

خطأ وعيب التاريخانية، حسب غادامير، هو إلغاء التصورات المسبقة لصالح مناهج صارمة تضمن الموضوعية في العلوم الإنسانية والتاريخية.

التاريخانية هي الوجه الأخير للوضعية التي تشكلت فلسفتها وصرامتها مع أوغست كونت في القرن التاسع عشر. يقترح

(7) محمد شوقي الزين، كلافيس هيرمينوطيقا، المرجع نفسه، ص 55.

غادامير تطوير وتثوير التصورات المسبقة وأساليب انتظاراتنا للمعنى التي تلتئم مع (وتلتحم حول) الشيء نفسه (جوهر الموضوع المفهوم) كما يتجلى في خصوصيته. وهم التاريخانية والموضوعانية هو عزل وإقصاء تصور مسبق من شأنه أن يعكر صفوة إدراك جوهر الأشياء وهذا إفلاتا من شبح الذاتية. لكن. حسب غادامير، لا يمكن استنطاق الأشياء وإدراكها إلا بأنماط المعقولية ومشاريع الفهم وانتظار المعنى التي نشكلها حول جوهر هذه الأشياء. لا إقصاء الذات والتصورات المسبقة ولا إعطاؤها الهيمنة المطلقة في تقويم الأشياء. يتموضع غادامير في أرضية نقدية مفادها أن الفهم المبلور والتصورات المسبقة المهيأة والمحررة ينبغي تصحيحها والوقوف إزاءها موقف النقد والتمحيص، حتى تلتئم مع (وتلتحم حول) الشيء الذي نتوخى فهمه وإدراكه. والتميز بين التصورات المسبقة الصحيحة وغير الصحيحة تضمنه المسافة الزمنية أو التاريخية: "هذه المسافة الزمنية وحدها القادرة على جعل الحل للمسألة النقدية للهيرمينوطيقا أمرا ممكنا بمعنى التمييز الذي ينبغي إقامته بين التصورات المسبقة الصحيحة التي توجه الفهم والتصورات المسبقة غير الصحيحة التي تكون سببا في عدم الفهم"(8)، لكن يبقى هذا الاقتراح الغاداميري محدودا نظرا لأن إمكانيات الفهم والتأويل ليست بمعزل عن العوائق النفسية والتاريخية المعروضة أمامها والتي توجه أحيانا (وبصورة قسرية) هذه الإمكانيات من خلال أشكال التفكير المذهبي والإيديولوجي وقهرية التصورات

(8) هانس غ غادامير، الأعمال الكاملة، الجزء الأول، ص 304.

السائدة والمعتقدات والمؤسسات والممارسات القائمة والتي تحول دون الانسجام النظري والذاتي مع جوهر الأشياء. لتفادي الوقوع في وهم يسعى إلى الإفلات من قبضته (وهو بناء قاعدة شاملة وكونية تضمن الموضوعية في العلوم الإنسانية)، يقترح غادامير فكرة "الوظيفة الفعلية للتاريخ" Wirkungsgeschichte والتي تعني جمالية تلقي التراث عبر النصوص والآثار والروائع وفق مبادئ وقواعد سنعرضها بالتفصيل.

3 - فاعلية الوظيفة التاريخية:

قراءة وتأويل هذه الآثار يعبر، في الواقع، عن حيوية وتجديد التراث ونشاط التاريخ الايجابي والفاعل في إعطائه صيغة دينامية وحركية وإمكانيات تطبيق الحقائق المكتشفة (والمنتجة أيضا) في تاريخ التراث وتراث التاريخ عن اللحظة الراهنة (لحظة التساؤل والمساءلة) بحس تاريخي ونقدي متميز. إن الأخذ بزمام الوعي النقدي والتاريخي من شأنه أن يكشف عن إمكانيات الفهم وأنماط المعقولية والتذهن التي تحررها الذات وتصبغ بها قضاياها وهمومها وانشغالاتها (هموم الحاضر والحضور).

تعبر الوظيفة الفعلية للتاريخ عن عمل ونشاط التاريخ كبعد أساسي مشكل ومكون وموجه لتاريخية فهم الذات وذاتية الفهم إنها، بالأحرى نمط وجود وكينونة توجه وتقود مسار الوعي (في رصد موضوعاته وتشكيل الفهم ليوجه الفهم بدوره مستويات الوجود وتجليات الحضور: تمفصل الوعي والوجود أو الفهم والهم. "هكذا تؤسس التصورات المسبقة والأحكام الفاعلة للفرد

الحقيقة التاريخية لوجوده"[9].

بهذا المعنى يصبح نشاط التاريخ هو الوجود الفاعل والفعلي والديناميكي للوعي الفردي والفهم الذاتي، أي حركة الوعي في التاريخ بالتركيز على مسألتين:

(أ) إنارة وتنوير وضعيتنا الوجودية الخاصة (من هنا كان معنى "الحقيقة" aletheia عند الإغريق عبارة عن كشف وإيضاح) بتشكيل وأشكلة المسائل التي تحددنا وتوجه إمكانية وكمونية معرفتنا وايجابية ووجوبية فعلنا وآفاق رجائنا وانتظارنا للمعنى.

(ب) الوعي بتناهينا وحدودنا النظرية:

فاعلية الوظيفة أو النشاط التاريخي هي الإقرار بتناهي الفهم الذاتي وتحرير متواصل لمكبوتاته النظرية وتوسيع مستمر لآفاقه الدلالية. بهذا المعنى يلتحم ويتواصل مع أشياء التراث والنص وتنصهر آفاقه مع آفاق هذا التراث "Horisontverschmelzung" وتتداخل أبعاده مع الأبعاد التاريخية للآثار ويتشكل الحوار الخلاق والفاعل بين الذات المتجذرة في التاريخ والمتناهية في الزمانية والتراث الذي لا يزال يوزع ذبذبات أصدائه ونداءاته لتلتقطها هذه الذات بسماع شاعري وبحث حثيث (عن حقائقه) وإدراك مفهوم (لقضاياه). تلقّي حقيقة التراث معناه تطبيق لقضاياه ومسائله على اللحظة الراهنة، لكن وفق العقل النقدي والوعي التاريخي ودقة التطبيق Subtilitas applicandi ليست إجراء

(9) غادامير، الأعمال الكاملة، الجزء الأول، ص 281.

لاحقا على الفهم وإدراك المعنى كما فهمها شلاير ماخر ورواد الرومانسية. فهم الذات (عبر وبواسطة التراث) هو تطبيق الحقيقة المكتشفة في النص والتراث والحقيقة المنتجة في اللحظة الراهنة على الذات (انصهار آفاق وتفاعل أعمال الحقيقتين). الفهم، عند غادامير هو توصل إلى تطبيق واستعمال المعنىٰ على وضعيتنا الراهنة وإيجاد أجوبة لمسائلنا وحلول لمشكلاتنا: "يتخذ الفهم دوما دلالة التطبيق لأن التأويل الذي نمارسه إزاء التراث يرتبط دوما بالسؤال الذي نطرحه أي مشكلاتنا الخاصة وإمكانية أن يقدم النص المقروء إجابة عن هذه المشكلات"[10] ليس التطبيق أو الاستعمال ممارسة منتجة وإنما هو فاعلية منتجة للفهم التاريخي والوعي النقدي في سبيل فتح مغالق التراث والآثار وإنارة متاهات الحقائق والأفكار. إنها بصمات النشاط التاريخي أو الوظيفة التاريخية الفعلية والايجابية التي تتركها على صفحات الآثار والنصوص والأجساد والذوات كتوقيعات منتجة وخلاقة. الفهم هو فن ترجمة حقائق التراث وتطبيقها وصهرها في بوتقة القضايا الراهنة بإحياء دلالات مطموسة وبذور معرفية مغروسة وبعث أفكار من طي الكبت والنسيان وغياهب اللغة واللسان. هذا يدل على أن حركة التاريخ أو النشاط التاريخي يصنعنا ككائنات تاريخية بقدر ما نصنع التاريخ بإرادة الفهم و"إيتيكا" التفاهم والحوار مع

(10) يشار ساغاني، غادامير: الحقيقة، حوار وتفاهم، ترجمة محمد شوقي الزين، مجلة "كتابات معاصرة" عدد 40، المجلد العاشر، افريل-ماي 2000، بيروت/لبنان، ص 79.

"ما قيل" و"أُدرك" في تجربة التاريخ والحياة قبلنا. ما نفعله في الراهن (هنا والآن) هو إيجاد سياقات الاتفاق والتوافق مع التراث بإرادات الفهم ورهانات المعنى التي تتجلى في جوانية الانتظار وبرانية الحوار. إذا كان الفهم يتخذ دلالة تطبيق المعنى على واقعنا وراهنياتنا فهذا يدل على فن بلورة أجوبة وانتظارات للمسائل التي تشغل بالنا وتدفعنا دوما نحو السؤال والمساءلة وإيجاد أجوبة بالتجاوب مع التراث والانفتاح على حقائقه ورموزه ومعانيه ليس كإكراه قسري وجبر قهري وإنما كحسن التمعن وفن الإنصات لما يقوله وينشده. الـ"نحن" و "التراث" يؤديان أدوارهما في مسرح الوظيفة الفعلية للتاريخ ويتبادلان لعبة السؤال والجواب وضرورة المساءلة والتجاوب: "جدلية السؤال والجواب التي كشفنا عنها في بنية التجربة التأويلية تمكننا الآن وبدقة من تحديد نمط الوعي في الوعي بفاعلية النشاط التاريخي. لأن جدلية السؤال والجواب التي كشفنا عنها تظهر الفهم كعلاقة تبادلية لنمط الحوار"[11]. يتخذ الفهم، بهذا المعنى، علاقة ذات بأصولها وجذورها ووعي بماضيه وتاريخه، العلاقة مع "الآخر" التي تدفعنا إلى مساءلة حاضرنا وحضورنا وصياغة أسئلتنا ومشكلاتنا والتنقيب عن أجوبة مناسبة وانتظارات دلالية ملائمة.

4 – أخلاقيات الحوار والتفاهم:

تتجلى عالمية التجربة التأويلية عند غادامير في التفاهم

(11) غادامير، المرجع نفسه، 383.

والحوار كعلاقة جدلية، منتجة وخلاقة، بين الـ "النحن" و"التراث" وبين "الأنا" و"الآخر" قوامها السؤال والجواب ودليلها المساءلة والتجاوب، استقصاء لا إقصاء وحوار لا تحوير: "انطلاقا من الحوار الذي نحن عليه، نحاول الاقتراب من عتمة اللغة". نشاط التأويل كما يبتغيه ويرتضيه غادامير هو تلك العتبة التأويلية التي تنفلت من قبضة العتمة اللغوية، أي لا يختزل اللغة إلى مجرد لعبة العبارات وسحرية المنطوقات. اللغة تكتمل معقوليتها وتنكشف قوتها وطاقتها وتتجلى حكمتها في بلاغة الحوار". كل منطوق معبر وعقل مفكر وفعل مدبر إنما يتقيد بالسياق (الحوار) والاستعمال (التطبيق). إننا نفهم ونتفاهم ونتحاور لأن "أشياء النص" أو شيئية الكتابة تنادينا من أعماق وآفاق التراث الذي تنتمي إليه ونسكن فيه بقدر ما يسكن فينا ويتأصل في حفريات ذاكرتنا وأغشية وعينا. هذا الحضور المزدوج ("النحن" و"التراث") في اللحظة الراهنة (انصهار الآفاق وتداخل العوالم وتشابك التصورات) ينم عن مبدإ المشاركة في تشكيل معنى مشترك وبناء حقيقة جامعة وإدارة حوار مؤتلف ومختلف على قاعدة السؤال والمساءلة والجواب والتجاوب. قوام الحوار هو السؤال. ولا يلتفت إلى اللغة بوصفها قضايا وعبارات تصور مشهدا أو تحكي مقصدا وإنما كنسيج متوتر وسيلان متواتر يترجم الواقع "اللفظ الجواني" verbum interius المنطوق والناطق في لا منطوقيته والمرئي في تواريه، يدركه الوعي بالإنصات إلى اللغة التي يتجلى في سياقاتها ويهمس في حروفها: "ما ينطق ويعبر عنه ليس كل ما في الأمر. بل هناك اللامنطوق الذي يؤسس الكلمة كما هي، أي الكلمة

التي تنفذ في أعماقنا"[12]. اللغة هي فضاء هذا التواصل بين الأفراد والحوار غير المكتمل بين الحاضر والماضي وفق إيقاع المنطوق الداخلي واللفظ الجواني.

عالمية التجربة التأويلية تعني أساسا مجاوزة "الأرغانون" (الآلة) المنهجي الصارم (والذي لا يؤسس، بأي شكل من الأشكال، حقيقة العلوم الإنسانية والتاريخية) بإقرار حقيقة متجذرة في التصور والممارسة والتواصل.

وعالمية universalität التأويل هي، في الواقع، عالمية البعد الفلسفي وليس مجرد القاعدة أو الدعامة النظرية لعلوم الإنسان، يتعلق الأمر بتمديد آفاق التأويل كمنعطف حاسم في التراث الإنساني. عالمية التجربة التأويلية تعني أيضا تشكل التجربة الإنسانية في "عالم" أو "فضاء" التأويل، أي التأويل بوصفه الحقل أو الفضاء أو البعد الفني والتاريخي واللغوي (المحاور الكبرى للتأويل عند غادامير) الذي تنبثق فيه التجربة الإنسانية ويتجلى فيه الأفراد ككائنات تاريخية محدودة ومتناهية، أي "مونادات" (أو ذرات روحية بتعبير ليبنتز) تعكس حقائق الوجود برمته ولكنها تحيا الوجود وتتحرك في ثناياه. لكنها ليست مونادات مغلقة وعديمة الأبواب والنوافذ بل "مونادات" تأويلية مفتوحة ومنفتحة، مفتاحها الحوار ما دامت اللغة "لم تقل بعد" (ولن تقول أبدا) ما تريد (أو ما أرادت) قوله والتعبير عنه[13] فحركة الفهم وإنتاج المعنى وإدراك الدلالات واستدراك الحقائق

(12) غادامير، المرجع نفسه، ص504.

(13) محمد شوقي الزين، البعد العالمي للفكر التأويلي، جريدة "لوتراكت"، عدد2، المجلد الأول، خريف 2000، جامعة كيبك (كندا).

مسألة لا يعتريها التوقف أو التعطيل ما دام أيضا اللفظ الجواني أو التعبير الباطني يسمع همسه كأصداء لا تنتهي ذبذباتها ولا تستنفذ طاقاتها: "علاقة الإنسان بالعالم هي، أساسا عبارة عن لغة أي فهم. بهذا المعنى يصبح التأويل عبارة عن البعد العالمي للفلسفة وليس فقط القاعدة المنهجية لما يمكن أن نسميه بالعلوم الإنسانية"(14). فاللغة إذن هي عبارة عن حوار وتواصل Verständigung وليس مجرد هندسة خطابية وقوالب لفظية: "لا يتم انجاز اللغة في قضايا (نحوية أو منطقية) وإنما هي حوار"(15).

باختصار لا تبحث عالمية التأويل عند غادامير عن "ذرية" اللغة بما هي قضايا وتركيبات منطقية وقواعد نحوية وإنما هي محتوياتها "البراغماطقية" ومضامينها "التواصلية".

ظلت فلسفة غادامير التأويلية ولعقود زمنية طويلة محل قراءات متباينة وتأويلات متضاربة بشأن تصوره للغة، لأنه غالبا ما نعتت تأويليته على أنها هيرمينوطيقا لغوية تعطي الأولوية والصدارة لعامل اللغة كبعد كوني وشامل يشترط كل الأبعاد الانطولوجية والانثروبولوجية للكائن عندما اعتبر أن "الوجود الجدير بالفهم هو اللغة" Sein, das verstanden werdenkan, its sprache. جواب غادامير كان حاسما: "عندما كتبت أن "الوجود الممكن فهمه وإدراكه هو اللغة"، فينبغي أن نفهم من

(14) غادامير، المرجع نفسه، ص 479.

(15) Gadamer, Grenzen der sprach, in: Evolution und Sprache Über Entstehung und wesen du Sprache, in: Herrenalber Texte, 66, 1985 p 98.

هذا التصريح أن الوجود (ما هو كائن) لا يمكن فهمه في صورته الكلية والشاملة بحيث أن كل ما تحمله اللغة يحيل دوما إلى ما وراء (أو فوق) العبارة نفسها"[16]، لأن ما عبر عنه لا يكتفي بنقل إرادة التعبير وتثبيتها بالكتابة وإنما يهدف إلى الاتفاق حول (أو الانسجام مع) الشيء عبر الحوار والتواصل.

5 – عالمية التأويل: غادامير في العصر.

علاقة غادامير بمحيطه المعرفي كانت تميزها جدالات ساخنة حول طبيعة الموضوع التأويلي التي جند لها آليات ومناهج ومفاهيم قصد الكشف عن بنيتها ووظيفتها. وأشهر هذه النقاشات دارت بينه وبين هابرماس ودريدا والتي وصفها البروفيسور جون غروندين بحوار الطرشان، نظرا لطبيعة الموضوع المعقد والاتجاه المعرفي الذي يتبناه كل طرف. النقد الذي وجهه يورغن هابرماس لغادامير، خصوصا في "منطق العلوم الاجتماعية" لا يعدو مجرد مساءلة البحث عن مصداقية لمزاعم العالمية التي يبررها كل تراث (لغوي، فني، أدبي، فلسفي، اجتماعي...) المؤسس كحقيقة تأويلية.

يعتقد هابرماس أن تأويلية غادامير تجعل التراث فوق العقل النقدي. لكن غادامير يتحدث عن سيادة التراث Autorität التي توجه التصورات والافتراضات المشكلة في الحاضر، وهذا يعبر بكل تأكيد عن العالم المعقد الذي نحياه ونتواصل ونتحاور في ثناياه. ما يهدف إليه غادامير خصوصا إخضاع سيادة التراث إلى

(16) غادامير، النص والتأويل، منشورات فورغيت، ميونيخ، 1984، ص 24-30.

سلطة العقل: "النتيجة الرئيسية التي خلص إليها عصر الأنوار هو أن كل سيادة تخضع إلى العقل"[17] وغادامير هو بلا شك امتداد لمبادئ الأنوار وخصوصا التراث الرومانسي. والعقل الذي يتحدث عنه ليس عقلا جوهريا ومفارقا وإنما هو عقل تواصلي مشترط بالتاريخ والسياق والاستعمال ومنطق التصورات والممارسات. ينتقد هابرماس أيضا المنحى المثالي لغادامير في تصوره للمجتمع وطبيعة العلاقات الفردية وإغفاله لـ "نسق المرجعية" (أي شبكة العلاقات الاجتماعية) أين تتجلى مستويات الاستعمال "الشرعي" والمسؤول للعقل ومبررات النقد الإيديولوجي. ويسمى هذا المنحى الغاداميري بـ "المثالية الألسنية" .Idealismus der Sprachlichkeit لكن هابرماس يقع في نفس الوهم الذي وقع فيه نقاد غادامير عندما جعلوا من فلسفته التأويلية مجرد هيرمينوطيقا لغوية تجعل من اللغة معيار جميع الأشياء ومقياس كل التصورات. لا يركز غادامير على الوجود اللغوي وإنما يعطي أهمية بالغة للوجود التاريخي دون أن يسقط في التاريخانية الساذجة(فالوجود التاريخي في مستوياته وتجلياته) يختزن معايير عالمية للحياة العملية. فالتراث أو القيم الثقافية لها دلالة وقيمة أخلاقية وكل فعل أو ممارسة هي مشترطة بتاريخية وجودنا ولا تنكشف الحقيقة إلا كصناعة تاريخية متجذرة في الزمانية وتتغير تبعا لتغير آفاق المعنى وتشكل التصور أي حسب درجة تعقيد وتشابك المشكل التأويلي الذي يطرح وتصاغ بشأنه جدلية السؤال والجواب والتواصل العابر للذوات. عالمية

(17) هابرماس، منطق العلوم الاجتماعية، فرانكفورت، 1970.

التأويل هي الاعتراف بتناهي الإنسان وحدود اللغة هي استنفاذ منطوقاتها الداخلية كنواة منتجة وخلاقة تسمح بتواصل الأفراد وتعميق الحوار.

ما يتفق حوله غادامير وهابرماس هو "الاتفاق الحواري" الذي يتجلى في نموذج الحوار الأفلاطوني كما تبناه غادامير ونموذج التواصل أو الاتصال Kommunikation كما يذهب هابرماس. هذا الاتفاق (رغم بعض الخلافات الكائنة بين فيلسوف هايدلبيرغ ورائد العقل التواصلي) من شأنه أن يواجه تنامي وصعود نزعات ما بعد الحداثة والتفكيكية. والخلاف بين غادامير ودريدا يعكس المسافة المعرفية الكائنة بين الفكر الألماني في طبعه الانطولوجي -الجمالي- التاريخي والفكر الفرنسي في منحاه المنهجي -النسبوي- التفكيكي[18]. واللقاء الذي جمع فيلسوف هايدلبيرغ غادامير برائد التفكيكية دريدا سنة 1981 اثر انعقاد ملتقى "الهيرمينوطيقا وما بعد البنيوية "نظمه معهد غوته في باريس (فرنسا) أكد على الهوة التي تفصل بين الفكرين. فقد قدّم غادامير محاضرة بعنوان "النص والتأويل"[19] عرض فيها تصوره الثابت والنقدي للتأويل واللغة والتاريخ والحقيقة والحوار. السؤال الذي ألح عليه غادامير: هل التعامل مع "الشيء نفسه" (أو جوهر الشيء بالمعنى الفينومينولوجي) هو الانتماء إلى "ميتافيزيقا الحضور" التي يتحدث عنها دريدا؟ من خلال هذا

(18) انظر: محمد شوقي الزين، المناهج الفلسفية الغربية المعاصرة: النقد التاويل، الحفريات، التفكيك، مجلة "المعرفة"، عدد 438، مارس 2000، دمشق/سوريا.

(19) انظر: النص، الفهم، التأويل في "التأويل والحوار": من هذه الترجمة.

التساؤل يدافع غادامير عن أفكاره واقتناعاته التأويلية التي تتعرض من حين لآخر لمعاول التفكيك الدريدي. يرى غادامير أن الفهم نتاج التعامل مع "الشيء نفسه" والإقرار بحقيقة "الشيء في نفسه" مما يفتح السبيل نحو الحوار كمشاركة مع الآخر بمعزل عن إرادة الهيمنة وتمويه الحقيقة. التجربة التأويلية لفيلسوف هايدلبيرغ هي نشاط الفهم في طيات لغة حية وفاعلية الحوار بين قارئ ومقروء ينتميان إلى اللحظة التأويلية كتجربة معاشة.

ما يركز عليه غادامير هو "إرادة الفهم" (داخل إرادة التفاهم والمشاركة) كنمط خاص يميز حقيقة الإنسان وبالتالي النزعات التفكيكية التي تحاصر المعنى وتشكك في وجود حقيقة يتفق عليها وتنال من حيوية الحوار لها إرادة خاصة في الفهم بدونها تفقد دلالة وجودها وقيمة استعمالها. فهي استراتيجية وضعت لأن تفهم فهي في الواقع تبحث عن حقيقة هي حقيقة "إرادة الفهم". فهي تريد أن تفهم وتستوعب، أي أنها تبحث في العمق عن معنى أو دلالة تصبغ بها قضاياها وأطروحاتها النظرية. والحوار، يؤكد غادامير مرارا، ليس إرادة هيمنة معرفية Herrschaftswissen تفرض على شركاء الحوار الخضوع والامتثال إلى حقيقة معينة يرتضيها طرف دون الآخر وإنما اكتشاف جماعي لحقيقة تشغلهم وتؤسس تاريخهم ومصيرهم المشترك ومشاركة لا تنضب في إنتاج المعاني وصياغة الأحكام وتشكيل التصورات. الحقيقة المستخلصة من فاعلية الحوار ليست هي الحقيقة المطلقة والمغلقة، ولكنها "حقيقة" مبدعة ومهيأة من جملة الحقائق المنتجة مما يجعل الفهم كمشروع غير مكتمل دائم المراجعة والتجدد. الحقيقة التي يكشف عنها الفهم هي

مشاركة وليست امتلاكا، إنتاج الدلالة وبلورة المعنى وليست إرادة السيطرة والهيمنة، إنارة السبيل وليست تعتيم منافذ الفهم.

رغم الخلاف المتأجج بين التأويل الغاداميري والتفكيك الدريدي، فإن الأرضية المشتركة التي تجمعهما تكمن فيما يلي: هناك دائما اختلاف يفصل الكلمة (أو اللغة) عن إرادة المعنى مما يجعل القانون الذي يحكم كل خطاب هو قانون "الإحالة". كل كلمة تحيل إلى كلمة أخرى دون الوصول إلى معنى يشفي الغليل أو القبض على حقيقة تتخذ كرهان للسيطرة وإرادة التشويه والتشويش. هناك دائما مشاركة في إنتاج الحقيقة وبناء المعنى، مشاركة ليست حكرا على احد تؤول إلى معرفة مقتسمة والمعنى كحصص موزعة وفهم مشترك تتداخل آفاقه وتختلف مستوياته وأبعاده. إننا نفهم بنمط مختلف ونعيد وضع الحقيقة المكتشفة والمعنى المشكل على محك النقد والتمحيص لأن اللغة بما هي حوار وتفاهم لا تقف عند حد ولا تسكن إلى حقيقة ودلالة معينة، بل هي في ارتحال لا يستقر وصيرورة دائمة تؤطرها جدلية السؤال والجواب.

أردنا هنا تقديم بعض الجوانب الفكرية من فلسفة غادامير التأويلية وكمدخل إلى هذه الترجمة وهي أبعد من أن تكون قد ألمت بالموضوع في كل أبعاده الممكنة وإنما انصب اهتمامنا، خصوصا، على مسألة عالمية التأويل أو التأويل كعالم أو فضاء التجربة الإنسانية في علاقاتها بتاريخها وحقيقتها وذاتها. ويمكن أن نقول بأن إشكالية التأويل في الفكر الإنساني تمحورت في جدلية "الحقيقة" و"المنهج" وهي العلة التي دفعت غادامير إلى اختيار صيغة "الحقيقة والمنهج "Wahrheit und Methode

لمشروعه التأويلي قبل أن يصدر كتابه بهذا العنوان سنة 1960، اقترح غادامير العنوان التالي: "أسس من أجل التأويل الفلسفي"، لكن صاحب النشر وجد أن العنوان غريب بحكم أن مادة التأويل لم يكن لها شيوع وانتشار في الأوساط الجامعية والدراسات الفلسفية والأدبية وتردد غادامير كثيرا في اختيار العنوان المناسب، فد اقترح "الحدث والفهم" Geschehen und Verstehen لكنه تراجع عنه ليقع اختياره في الأخير على "الحقيقة والمنهج" وساعده في ذلك إحدى عناوين غوته "الشعر والحقيقة" Dichtung und Wahrheit.

لكن مشروع التأويل الذي افتتحه غادامير لم يكتمل بإصدار هذا الكتاب، بل كانت هناك مراجعات وتنقيحات وإضافات والدليل على ذلك أن أعماله الكاملة تضم جزءين (التأويل 1 والتأويل 2) لهما نفس العنوان "الحقيقة والمنهج" مع اختلاف بسيط هو أن الجزء الأول يحمل عنوانا فرعيا: "القواعد الأساسية في التأويل الفلسفي" والأجزاء الأخرى هي فرع عن "الحقيقة والمنهج" تتناول التجربة التأويلية من خلال أصولها (الفلسفة الإغريقية والحديثة) وتطبيقاتها في ميادين اللغة والتاريخ والفن (الجمالية والشاعرية). جدلية الحقيقة والمنهج شغلت إذن الفكر الفلسفي منذ العصور القديمة (فيلون، أغسطين) مرورا بالعصر الوسيط (لوثر، فلاسيوس، دانهاور، كلادينيوس، ماير) حتى العصور الحديثة (شلاير ماخر، شليغل، دلتاي، هيدغر، بيتي) ولا يسعنا في هذا المقام عرض تاريخ الهيرمينوطيقا[20]،

(20) انظر: جون غروندين، عالمية التأويل، باريس، المطبوعات الجامعية الفرنسية، 1993.

لكن الملاحظة الأساسية حول هذه الجدلية هي أن الانشغال الابستيمولوجي في القرن التاسع عشر - خصوصا- انصب على إعطاء العلوم الإنسانية "صبغة علموية" كما أن صرامة المنهج من شلايرماخر إلى فيلسوف التأويل الايطالي ايميليو بيتي ركزت على قراءة النص المنطوق (الخطاب) والنص المكتوب (الآثار الأدبية والفنية والفلسفية) والنص المرئي (الأحداث التاريخية، شبكة العلاقات الاجتماعية) وفق عقل منهجي موضوعي: استقلالية الموضوع بتمثل المعنى انطلاقا من النص نفسه، تأويل الموضوع بادراك أجزائه في وحدة منسجمة، بناء موضوعات التراث في الحاضر بادراك موضوعي لأشياء التراث والتاريخ، ربط الفهم المدرك بحقيقة ما يكشف عن التراث. ينتقل غادامير من المنهج إلى الحقيقة أو بالأحرى تحتوي الحقيقة على المنهج وتتجاوزه حتى لا تصبح الحقيقة معيارية بحتة، بحيث تغدو العلاقة بين التجربة التأويلية وحقيقة هي علاقة إنارة وإيضاح أي حقيقة محايثة للتجربة وملازمة للتصور والقصد في الممارسة.

انخراط الحقيقة في التجربة هو اعتبار اللغة كحوار والفهم كتفاهم وعلاقة الذات بذاتها (مونولوج ذاتي عميق) و"الأنا" بالآخر و"النحن" بالتراث. فكل وجود إنساني هو "وجود - من - أجل - الحقيقة" محركه إرادة الفهم ومحققه أخلاقية التفاهم.

أخيرا، نشير إلى أن ترجمة كلمة Hermeneutik عبارة عن إشكالية. تترجم غالبا بـ "التأويلية". نحبذ من جهتنا صيغة "فن التأويل" لأن شلايرماخر نفسه يقول "التأويل عبارة عن فن. هناك صيغة "عالم التأويل"، لكن فيليب-هونمان (في كتابه "مدخل إلى الفينومينولوجيا" باريس، 1997، ص 153)

يعتبر أن الهيرمينوطيقا عبارة عن آلية وأداة (ترجمة وتفسير وشرح) وليست نظرية أو علما. أما إستعمال صيغة "هيرمينوطيقا" فهو اقرب إلى روح الكلمة نفسها. فهناك دوما كلمات أجنبية هي في عداد المتعذر ترجمته intraduisible.

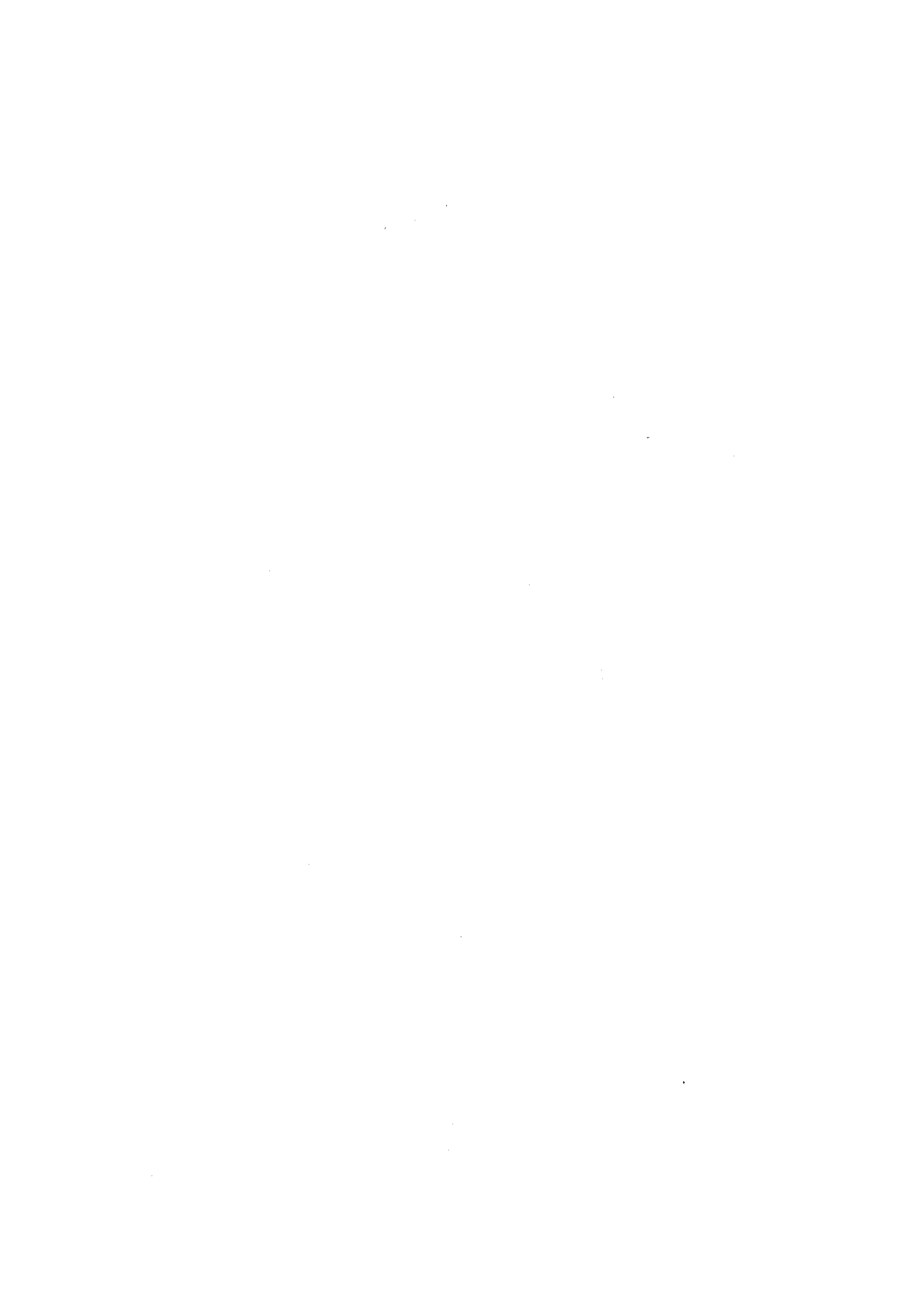
قضايا تأويلية

I مدخل إلى أسس التأويل

II فن التأويل الكلاسيكي والفلسفي

III التجربة الإنسانية ومشكل الهيرمينوطيقا

IV فلسفة الفهم: التأويل والحركة الدورية للفهم والمعنى.



I مدخل إلى أسس التأويل

1 - الذاتي - الموضوعي والكلي -الجزئي في نشاط التأويل:

لنرجع إلى موضوع هذه المحاضرات. إذا ربطناه بالطريقة الأرسطية لمعالجة مشكل الظاهرة و"المعرفة" الأخلاقيتين، فبات من الواضح أننا نتصرف بنموذج هام يقودنا إلى توضيح نشاط التأويل. ففي التأويل - ليس فقط عند أرسطو- لا يعني التطبيق عملية إضافية تضاف إلى الفهم بعد انقضاء الأمر: فالهدف الذي من أجله نطبق شيئا ما يحدد منذ البداية، وفي شموليته، المحتوى الفعلي والملموس للفهم التأويلي. لا يعني "التطبيق" ضبط شيء ما كمعطى قبلي من أجل تخليص خيوط وصفية خاصة. لا يحاول المؤول، وبحضور نص ما، تطبيق معيار عام لحالة خاصة، وإنما ينصب اهتمامه على الكشف عن دلالة أصلية متوارية خلف المكتوب المراد معالجته.

لتوضيح معنى التأويل التاريخي، انطلقنا من الإخفاق الذي منيت به النزعة التاريخية أو التاريخانية مثلما شاهدناه عند دلتاي ونبهنا بعد ذلك على الأبعاد الأنطولوجية الجديدة عند هسرل وهيدغر. لا يمكن للمعرفة التاريخية أن توصف بنموذج المعرفة

الوضعانية، لأنها في حد ذاتها عبارة عن تطور يتمتع بكل خاصيات الحدث التاريخي. ينبغي أن يدرك الفهم على أساس أنه فعل الوجود بمعنى أنه مشروع ملقى". فالوضعانية عبارة عن وهم. كمؤرخين، بمعنى كممثلي علم حديث ومنهجي. فإننا عبارة عن حلقات سلسلة متواصلة بفضلها يتوجه الماضي إلينا.

لقد رأينا من قبل أن الوعي الأخلاقي هو في الوقت نفسه معرفة أخلاقية ووجود أخلاقي. فإدماج هذا العلم في جوهر "الأخلاقية" وعلاقة الانتماء - في التربية والثقافة (بالمعنى الاشتقاقي)- بين الوعي الأخلاقي والمعرفة الواقعية للواجبات والغايات، هو الذي نستعين به كنموذج لتحليل المضامين الأنطولوجية للوعي التاريخي. مثلما هو الحال مع أرسطو - مع اختلاف الدرجة - سوف نرى أن المعرفة التاريخية هي في نفس اللحظة "معرفة" تاريخية و"وجود" تاريخي..

يتعلق الأمر الآن بتحديد بنية الفهم واقعيا التي يتأسس عليها فن التأويل. فهو الانتماء إلى التراث كما رأينا سابقا. في هذه اللحظة تتدخل قاعدة تأويلية تراثية لإنقاذنا. فقد تشكلت لأول مرة مع التأويل الرومانسي، ولكن يرجع مصدرها إلى الخطابة القديمة. يتعلق الأمر بالعلاقة الدورية بين الكل وأجزائه: الدلالة المفترضة بفضل الكل المستوعب من طرف أجزائه، ولكن على ضوء الكل تتخذ الأجزاء وظيفتها التوضيحية.

دراسة نص بلغة أجنبية تساعدنا كمثال.قبل أن نفهم شيئا من جملة ما عموما، فإننا نعمل وفق البنينة القبلية التي تؤسس بذلك القاعدة الرئيسية للفهم البعدي. هذا التطور محكوم بمعنى شامل نستهدفه ومبرر بعلاقات يمنحنا إياها سياق قبلي. لكن هذا

المعنى الشامل والمسبق ينتظر أن يؤكد أو يصحح ليتمكن من تشكيل وحدة القصد المنسجم. لنفكر جليا وبطريقة حيوية في هذه البنية: نكشف فورا أن الفهم وبفعل حلقات متمركزة يوسع ويجدد الوحدة الحقيقية للدلالة الشاملة والنهائية باعتبارها معيار (الـ) فهم.

عندما ينعدم الانسجام فإننا نتكلم عن إخفاق الفهم.

لقد فحص شلايرماخر من قبل حلقة التأويل للكل وأجزائه وخاصة في أبعادها الموضوعية والذاتية. من جهة، كل نص ينتمي إلى جملة أثار المؤلف والى الأدب أين يتشكل ومن جهة أخرى، إذا أردنا إدراك النص في مصداقية دلالته الأصلية، فينبغي رؤيته كتجلي لحظة إبداعية وإعادة توظيفه داخل شمولية السياق الروحي للمؤلف.

ينشأ الفهم انطلاقا من الكل المشكل ليس فقط من العوامل الموضوعية وإنما أيضا من ذاتية المؤلف. امتدادا لنظرية شلايرماخر، فإننا نلتقي بدلتاي الذي يتحدث عن "التوجه نحو المركز" لوصف فهم وإدراك الكل. هكذا يطبق دلتاي المبدأ التراثي لفن التأويل على جملة المشكلات التاريخية: كل نص ينبغي أن يكون مفهوما في حد ذاته. بالمقابل، يبقى المشكل في معرفة ما إذا كانت فكرة حلقة التأويل تتأسس على وصف صحيح.

لكن كل ما ذكره شلايرماخر والنزعة الرومانسية بشان العوامل الذاتية للفهم لايقنعنا بتاتا. عندما نفهم نصا معينا، فإننا لا نحل محل الآخر ولا يتعلق الأمر باختراق النشاط الروحي للمؤلف. فليست المسألة سوى إدراك المعنى أو الدلالة أو

القصد من بين كل ما تداول إلينا. بتعبير آخر، تتعلق المسألة بادراك القيمة الضمنية للبراهين المقدمة والكاملة نسبيا. نجد أنفسنا في دائرة القصد المفهوم في حد ذاته ودون أن يبرر الرؤية المحمولة على ذاتية الشريك.

دلالة البحث التأويلي هي الكشف عن معجزة الفهم وليس الكشف عن التواصل العجيب بين الذوات. الفهم هو المشاركة في القصد الجمعي. من جهة أخرى، تتطلب الوجهة الموضوعية لحلقة التأويل أن توصف بنمط آخر غير الوصف الذي قدمه شلايرماخر، لأن ما نحن عليه من اشتراك مع التراث الذي ننتمي إليه هو الذي يحدد أفكارنا المتخيلة ويقود فهمنا. وعليه، فإن هذه "الحلقة" ليست أبدا من طبيعة صورية بحتة: فهي ليست كذلك، لا من وجهة نظر ذاتية ولا من وجهة نظر موضوعية. يقع دورها بالعكس داخل هذا الحقل الممتد بين النص وبين من يفهمه. يقدم قصد المؤوِل نفسه كوسيط بين النص وبين كل الذي يضمره هذا الأخير. يهدف التأويل إذن إلى إرجاع وإحلال الاتفاق وتسديد النقائص. كل هذا قد أكدهُ تاريخ التأويل وخاصة عندما نستعين بهذه المرجعيات الهائمة: القديس أوغسطين يتحدث عن العهد القديم الذي ينبغي أن ينظر عبر الحقائق المسيحية في عهد الإصلاح، تعيد البروتستانتية النشاط نفسه وفي عصر الأنوار اقتناعنا بالمعنى "المعقول" للنص الذي بموجبه يظهر هذا النص لأول وهلة عند الفهم. وغياب هذا المعنى المعقول يستدعي تأويلا تاريخيا. هناك مسألة مثيرة للدهشة: في الوقت الذي اعتبرت فيه الرومانسية وشلايرماخر من دعاة الوعي التاريخي، فإنهما لم يفكرا لحظة واحدة في منح التراث الذي

ينبثقان عنه قيمة التأسيس الحقيقي.

من بين الأسلاف المباشرين لشلايرماخر هناك دائما العالم اللغوي فريدريك آست الذي كانت له رؤى دقيقة حول نشاط التأويل حسب نظره، للتأويل دور بسيط: إبرام اتفاق بين التراثات الحقيقية للعصور القديمة وبين المسيحية. يؤسس هذا المنظور وضعية جديدة إزاء عصر الأنوار بالمعنى الذي لا يتعلق فيه الأمر بالتوقف بين سلطة التراث وبين العقل الطبيعي، ولكن بالربط بين تراثين مختلفين. يواصل مع ذلك آست في السعي لإيجاد اتفاق ضمني وملموس بين العصر القديم وبين المسيحية والمحافظة على النشاط الواقعي لتأويل غير صوري، نشاط أهمله عصر شلايرماخر ولاحقوه.

إذا كان الفيلولوجي آست قد تجنب مثل هذا النسيان، فذلك بفضل القوة الروحية للفلسفات الذاتية وخصوصا بفضل شلنغ الذي استلهم منه آراءه.

2 – هيدغر ومشروع النشاط الدؤوب للفهم:

بفضل التحليل الوجودي الهيدغري، نكشف الآن من جديد معنى البنية الدورية للفهم. فهذا ما نقرأه عند هيدغر "لا يمكننا أن نقلل من قيمة هذه الحلقة. إذا اعتبرناها حلقة مفرغة فعلينا التسليم بهذا العيب. تنطوي هذه الحلقة على إمكان صحيح للمعرفة الأكثر أصالة التي لا ندركها بصواب إلا بإقرارنا أن كل إيضاح (أو تأويل) يتعلق نشاطه الأول والمستمر والنهائي في أن لا يفرض تخيلاته وحدوسه ومفاهيمه الشعبية على خبراته ورؤاه المسبقة، هو تأمين مبحثه العلمي بتطوير أفكاره وتخيلاته حسب

"الأشياء نفسها" (الوجود والزمان، 1927، ص 153).

لا تبين هذه السطور - كما هي معروضة- فقط المقتضيات التي تفرض ذاتها على ممارسة الفهم. فهي تصف الطريقة التي يتبعها التأويل الذي يستهدف فيهما، بحيث يكون المعيار هو "الشيء نفسه". إنها المرة الأولى التي نؤكد فيها علنا المعنى الإيجابي انطولوجيا للحلقة التي يقتضيها الفهم. ينبغي لكل تأويل حقيقي أن يحترز اعتباطية الأفكار التوهيمية التي تلوح في الخاطر ابتداء من الحدود المنحدرة من بعض العادات اللاواعية للتفكير. فبات من الواضح أنه لكي نكون صادقين لا بد أن تكون رؤية الاستقصاء موجهة نحو "الشيء نفسه" بحيث يدرك "شخصيا" إن صح التعبير. ومن الواضح أيضا أن الفهم الوفي لدلالة النص مثلا ليست مسألة أمنية بسيطة ومبهمة أو قصية "نوايا حسنة وبريئة"، وإنما تؤسس المعنى نفسه للمشكل الذي عينه هيدغر باسم "النشاط الأولي والمستمر والنهائي" للفهم التأويلي. ولكن الطابع الدوري أو الحلقي للفهم هو نتيجة جهد يبذله ويدعمه المؤول للاكتفاء بصرامة هذا البرنامج، رغم الأخطاء التي بالإمكان ارتكابها أثناء أبحاثه واستقصاءاته. لنفكر ثانية في تأويل النص. بمجرد ما يكتشف بعض العناصر المفهومة، يضع المؤول الصيغة الأولية لمشروع دلالة النص كله. لا تتجلى العناصر الأولية المفهومة إلا بشرط أن نقرأ باهتمام جريء. فهم "الشيء" الذي ينبثق هنا، أمامي، ليس شيئا آخر سوى تهيئة مشروع أولي يصحح لاحقا كلما تقدمت القراءة. فهو وصف مختصر على اعتبار أن التطور معقد. أولا، بدون مراجعة المشروع الأول، ليس هناك أي مسعى لتأسيس قواعد دلالة جديدة، ثانيا، وفي

الوقت نفسه، تطمح المشاريع غير المتناسقة لتشكيل وحدة الدلالة حتى يرتسم التأويل "الأولي" ليعوض المفاهيم المفترضة بمفاهيم أكثر تطبيقا. فهذا التردد الدائم للمقاصد التأويلية هو الذي يصفه لنا هيدغر، بمعنى الفهم كتطور لتشكيل مشروع جديد. فكل من يتصرف بهذا المنحى، يحتمل دائما أن يقع تحت تأثير فوضوياته الخاصة. فهو يجازف بنفسه لأنه المفترض الذي أعده لا يتوافق مع الحالة التي يوجد عليها الشيء في نفسه. فالنشاط الثابت للفهم يتجلى في إعداد مشاريع حقيقية والتي منسجمة آليا مع موضوع الفهم. بتعبير آخر، يتعلق هنا الأمر بجرأة (تأويلية) تنتظر أن تكافأ من طرف تأييد يأتي من الموضوع. فما يمكن نعته هنا بالموضوعية هو التأييد المفترض لحظة إعداده. لأنه كيف يمكننا أن نتحقق من أن المفترض اعتباطي ولا ينسجم مع النشاط، إذ لم يكن بالإمكان وضعه بحضور الشيء الذي وحده يمكنه أن يحدد عدم جدواه.؟ كل تأويل لنص ما لا بد أن ينطلق من تفكير المؤوِل حول الأفكار المتصورة مسبقا الناشئة عن "الوضعية التأويلية" التي يتواجد فيها. فعلى عاتقه أن يضفي عليها نوعا من المشروعية، بمعنى أن يبحث عن أصلها وقيمتها.

نفهم من خلال هذه الشروط لماذا لا يختص نشاط التأويل فقط بملازمة المنهج كما وصفه هيدغر. فما يقتضيه ليس شيئا آخر سوى تأصيل الفهم كما يمارسه كل من يفهم.

لكي أعطي مثالا حول المنهج الذي تطرقت إليه الآن، لنفكر في الأسئلة الذي يطرحها تحليل نص قديم أو التي تطلبه منا الترجمة.

نلاحظ بسهولة أن المشروع لا بد أن يبتدئ بجهد نقوم به لإدراك الطريقة الشخصية التي من خلالها يستعين المؤلف بالكلمات وبالدلالات في نصه: نحقق بدون عناء كيف أنه من الاعتباطي أن نفهم النص تبعا للمصطلح وللمتاع المفاهيمي الخاصين بنا. فمن البديهي أن فهمنا لابد أن تقوده الاستعمالات اللغوية نفسها للعصر أو تلك التي استعملها المؤلف ينبغي مع ذلك التساؤل كيف أن هذا النشاط يمكنه أن يتحقق فعليا وخصوصا إذا تعلق الأمر بعلم المعاني (السيمنطيقا): كيف نميز بين لغة غير مألوفة عموما وبين لغة غير مألوفة خاصة بالنص؟ لا يمكننا الإجابة سوى بتوضيح أننا نتلقى أساسا تدريبنا الأولي من النص نفسه: أن لا نفهم من النص شيئا أو أن الإجابة التي يقدمها لنا تتعارض مع افتراضاتنا وتوقعاتنا، فإن تجربة الفشل هي التي تكشف عن إمكانية استعمال لغوي غير معهود.

فما يخص المقاصد الضمنية للاستعمال اللغوي والنزعات الدلالية التي تحتملها الكلمات هو أيضا صحيح بالنسبة لتوقعاتنا التي تنتسب إلى مضمون النص، توقعات أو افتراضات تحدد إيجابيا ما قبل الفهم الذي نمتلكه فالمسألة أكثر تعقيدا من الذي رأيناه سابقا. فمن الجائز عموما أنه لما نتكلم عن اللغة السائدة، فإننا نستعمل الكلمات في دلالاتها العادية. فبافتراضنا هذه المسألة، فإننا لا نفترض أن الفكر أو "أقوال الآخر" التي أدركت على هذا النحو، تكون في ذاتها. بحكم أنها أدركت وأدمجت عضويا في النسق الخاص من الآراء والافتراضات. أن "أُدرك" شيئا قيل لي، ليس هو "إقراره" فمن التقدير أنه لكي نبتدئ ينبغي أن أعرف "أقوال الآخر" بدون أن يلزم هذا

اعتقاداتي الخاصة.

ينبغي تدعيم هذا التمييز. رغم ذلك، نضيف أنه لا يمكن أن نتصور عمليا أنه عندما أتعرف على "أقوال الآخر"، لا أحس تلقائيا بأنني مدعو لاتخاذ موقف، ويتعلق الأمر عادة باتخاذ موقف ملائم. نرى بأي معنى يمكننا القول أن القصد التأويلي يقتضي دوما الانزلاق نحو تساؤل من نمط آخر: ما هو المعنى "المقبول" لاعتقاد المتلفظ به والمعنى "المندمج" لدلالة ما؟ فقط في وضعية ملموسة لا يمكن الفصل بين هاتين اللحظتين، فهو أمر بديهي اللحظة "اللاحقة" والتي هي أكثر من "إدراك" بسيط وخالص، تحدد المعنى الملموس "للإدراك" نفسه، وهنا بالذات يرتبط مشكل التأويل.

فما هي إذن استلزامات هذا الوصف؟ فلا تقولوني ما لم أقله وإنني لم أقل أنه عندما نسمع لشخص أو نقوم بقراءة ما أننا نتناسى اعتقاداته الخاصة أو أنه لا يمكن تشكيل فكرة تتأسس حول مضمون التواصل. الانفتاح على "أقوال الآخر" أو على النص يقتضي في الحقيقة أن يتموقعا ضمن نسق اعتقاداتي الخاصة أو أن أتموقع مقارنة معهما. بتعبير آخر، من الراجح -والكل يسلم بذلك- أن "أقوال الآخر" يمكن أن تتضمن عددا لانهائيا من المعاني المختلفة (مقارنة من التطابقات الكاملة نسبيا التي تقدمها ألفاظ القاموس)، بالمقابل، عندما ننصت لشخص ما أو نقرأ نصا انطلاقا من الوضعية التي نتواجد عليها، فإننا نجري تمييزا بين مختلف الدلالات الممكنة: تلك التي نعتبرها، نحن، ممكنة ونرفض الباقي الذي يبدو لنا سخيفا. معنى ذلك أننا نعطي القول لنزوعنا الطبيعي للتضحية - رغم الافتراضات القوية لصالح

مادية "الحرف"- عندما نصف "بالاستحالة" كل ما نخفق فيه عندما نحاول إدماجه في نظام افتراضاتنا.

لكن القصد الحقيقي للفهم هو هذا الأمر: عندما نقرأ نصا فإننا نسعى لفهمه، الأمر الذي نتوخاه هو أنه يعلمنا شيئا ما. الوعي المشكل من الموقف التأويلي الحقيقي يتأثر بالأصول والخاصيات الأجنبية عن الأمر الذي يأتي من الخارج. مع ذلك، هذا التأثر أو هذه الحساسية أو القابلية لا يمكن اكتسابها بـ "حياد" موضوعاتي: فليس من الممكن ولا الضروري ولا المبتغى أن نضع أنفسنا بين قوسين. فالموقف التأويلي لا يفترض سوى الوعي الذي بتمييزه لاعتقاداتنا وأحكامنا المسبقة، فإنه يصفها كما هي وينزع عنها طابعها المتطرف. وبتحقيق هذا الموقف. نمنح للنص إمكانية ظهوره مختلفا والكشف عن حقيقته الخالصة ضد الأفكار الني نتصورها مسبقا ونواجهه بها.

الأوصاف الفينومينولوجية لهيدغر هي في منتهى الإتقان والصحة، وخصوصا عندما تكشف عن بنية الاقتراض المؤسس لكل فهم ضمن "المعطيات المباشرة" المزعومة. وليس هذا كل شيء. "الوجود والزمان" هو أيضا مثال تطبيق حالة واقعية للنشاط التأويلي الشامل التي تنشأ عن بينة الافتراض المميزة للفهم. هذه "الحالة الواقعية" هي عبارة عن مشكل أنطولوجي في "الوجود والزمان".

وينبغي أيضا أن يكون التساؤل الذي نطرحه على الانطولوجيا تساؤلا واقعيا، بمعنى دون صرف النظر عن سمك الوضعية التأويلية التي تشترط دلالة السؤال. لتفسير الوضعية التأويلية "للسؤال الأنطولوجي"، بمعنى "خبراته ورؤاه المسبقة

وافتراضاته الأولية" الضمنية، فمن الضروري، حسب هيدغر، اختبار "السؤال الأنطولوجي"، ولأجل هذا يطرحها نسقيا في اللحظات الحاسمة من تاريخ الميتافيزيقا. يعمل منطلق هيدغر وفق هذا النشاط الشامل الذي لا يبدو بكل مقتضياته سوى للوعي التاريخي-التأويلي.

وعليه، تشعر الحاجة بكل طاقتها في إعداد وعي يقوده ويراقب الافتراضات المتضمنة في نزوغها الفكري. نضمن بذلك فهما صحيحا باعتباره متصلا اتصالا وثيقا بالموضوع المباشر لمقاصدنا. وهو ما يعبر عنه هيدغر عندما يعتبر "إننا نضمن مبحثنا العلمي بتطور خبراتنا ورؤانا المسبقة وافتراضاتنا الأولية تبعا "للأشياء نفسها" التي تمثل الأفق.

3 - الفهم وحلقة التأويل: التأويل، التراث، الحقيقة.

طبعا لا نتهم بالتوغل والابتعاد كثيرا عندما نعتقد في سياق امتداد هذه التحليلات أن الوعي التاريخي لم يعد مشروعا حرا. فمن الضروري أن يتحقق الوعي من أحكامه المسبقة القديمة العهد ومن افتراضاته الراهنة. بدون هذا "التطهير"، النور الذي نتلقاه من الوعي التاريخي لا يعد سوى نورا محجوبا وعديم الفائدة. بدونه لا تكون معارفنا حول "الآخر" تاريخيا سوى اختزالات، طريقة معرفية تقتضي أحكاما مسبقة أو افتراضات أو أفكار متصورة حول المنهج وحول "ما ينبغي" أن يكون عليه المعطى التاريخي، تسوي التجربة وتؤدي حتما إلى غدر كل ما بإمكانه أن يكون هو "الآخر".

سوف نرى الآن كيف نكشف في ميدان التأويل عما شهدناه

في مسألة الوعي التاريخي "المحقق". في هذه النقطة بالضبط، يحقق الوصف الهيدغري لحلقة التأويلي تحولا هاما، لأن النظريات السابقة على هيدغر تكتفي كلها بأطر علاقة صورية بحتة بين الكل وأجزائه. للتعبير عن نفس المسألة من وجهة نظر ذاتية، فإننا نصف حلقة التأويل كعلاقة جدلية بين "تكهن" دلالة الكل وتفسيره اللاحق من قبل الأجزاء. فالحركة الدورية، حسب الرومانسية، ليست نتيجة وإنما هي شكل ناقص ولو أنه ضروري. فبعد اجتياز النص في كل الاتجاهات وكل الألفاظ، فإن الحركة الدورية تختفي نهائيا في ضوء الفهم الكامل. تجد نظرية الفهم التأويلي هذه مع شلايرماخر أوجها في فكرة فعل تكهني خالص يكون هو الذات، الذاتية فعليا. مثل هذه الفكرة حول الفهم التأويلي لا تؤمن حصانة كل ما هو غريب وسري ومتوارى في النصوص. عكس ذلك، يلح هيدغر بقوة في معرض وصفه لحلقة الفهم أو الفهم الخاص بنص ما لا يمكنه أن يتحدد عبر حيوية التوقد الذي يفترضه. لنتقدم قليلا في التحليل. لقد ركزت على أن كل فهم يمكنه أن يتصف كجملة علاقات دورية بين الكل وأجزائه. هذا التميز بالعلاقة الدورية ينبغي له رغم ذلك أن يكمل بتحديد إضافي أعبر عنه عادة عندما أتحدث عن افتراض أو أسبقية "انسجام كامل". يمكن أن يفهم هذا الانسجام الكامل على أنه افتراض من طبيعة صورية، فهو عبارة عن "فكرة" لكنه مع ذلك دائم النشاط عندما يتعلق الأمر بتحقيق فهم خاص. فهو يعبر على أنه ليس هناك شيء غير مفهوم إذا لم يتقدم فعليا تحت إطار دلالة منسجمة. هكذا يستلزم العامل القصدي للقراءة على أننا نعتبر النص كنص "منسجم"،

بحيث لم يظهر هذا الاستلزام على أنه غير كاف، أو بتعبير آخر لم تتجل مقاصد النص كمقاصد غير مفهومة. فقط في اللحظة الدقيقة التي يظهر فيها الشك ونحرك على إثرها جهازنا النقدي. ليس من الضروري أن نحدد هنا قواعد هذا الفحص النقدي نظرا إلى أن إثباتها لا ينفصل مطلقا عن الفهم الواقعي والموضوعي للنص. يتجلى موجه فهمنا ومفترض الانسجام الكامل كعامل يمتلك مضمونا والذي لا يمكنه أن يكون صوريا فقط. ففي الواقع، لا تفترض العملية الفعلية للفهم وحدة المعنى المحايث فقط: كل فهم للنص يفترض أن تكون هذه العملية في الفهم موجهة من طرف الافتراضات المتعالية والتي ينبغي أن يبحث فيها عن الأصل في علاقة أهداف النص بالحقيقة.

عندما نتلقى رسالة ما، نرى الأشياء بأعين المراسل الذي أراد إبلاغها لنا، ولكن، ونحن نرى هذه الأشياء بأعينه، فليس اعتقاده الشخصي وإنما الحدث نفسه الذي نعتقد أننا نعرفه من خلال الرسالة. استهداف أفكار المراسل وقت قراءة الرسالة وليس فيما يفكر فيه يتناقض مع دلالة الرسالة. وعليه، تنشأ الافتراضات التي يتضمنها فهمنا بخصوص وثيقة متداولة عبر التاريخ من علاقتنا مع "الأشياء" وليس من الطريقة التي تداولت عبرها هذه الأشياء. مثلما أننا نعتقد في البيانات الجديدة لرسالة ما لأننا نفترض أن مراسلنا شهد الحدث أو أعلم به فقط وعليه، لا نستبعد إمكانية أن النص المتداول ينسجم مع "الشيء نفسه" الذي تنسجه افتراضاتنا الخاصة فقط خيبة الأمل التي نشعر بها بعد أن نترك النص يتكلم لوحده، لا نبلغ من خلاله إلى نتيجة مرضية تدفعنا إلى محاولة "فهمه" من وجهة نظر نفسية أو

تاريخية.

افتراض الانسجام الكامل لا يقتضي فقط أن النص هو عبارة عن التعبير المطابق لفكر معين ولكن ينقل أيضا الحقيقة نفسها. وهو ما يؤكد على أن الدلالة الأصلية لفكرة الفهم هو أننا "نعرفها في شيء ما" وأنه فقط ضمن دلالة مشتقة يقتصر الفهم على إدراك ما يستهدفه الآخر كاعتقاد شخصي. هكذا نعود إلى الشرط الأصلي لكل تأويل: ينبغي أن يكون مرجعا عاما ومفهوما "للأشياء نفسها". هذا الشرط هو الذي يحدد إمكانية الدلالة الأحادية المستهدفة وإمكانية أن يكون الانسجام الكامل مطبقا فعليا.

بكشفنا عن الدور الذي تؤديه الافتراضات الأساسية والعامة التي تشركنا جميعا في خطواتنا للفهم. فإنه بمقدورنا الآن تحديد بدقة دلالة ظاهرة "الانتماء"، بمعنى عامل التراث في السلوك التاريخي-التأويلي. ينبغي لفن التأويل أن ينطلق من مسألة أن الفهم هو الوجود في علاقة مع الشيء نفسه الذي يظهر مع التراث وعبره أين يمكن "للشيء" أن يتصل بي. من جانب آخر، إن الذي يحقق فهما تأويليا عليه أن يتحقق من أن علاقتنا "بالأشياء" ليست علاقة بديهية دون أن تطرح بعض المشكلات. إننا نؤسس نشاط التأويل على التوتر الكائن بين "الألفة" والخاصية "الأجنبية" للتعاليم والدروس التي ينقلها إلينا التراث. لكن التوتر الذي نتحدث عنه لا علاقة له بالتوتر النفسي كما هو الحال عند شلايرماخر. فهو بالأحرى دلالة وبنية "التاريخية التأويلية". لا يتعلق الأمر بحالة نفسية وإنما بـ "الشيء نفسه" المسلم من طرف التراث باعتباره موضوع التساؤل التأويلي. فيما

يتعلق بالخاصية "المألوفة" و"الأجنبية" للدروس التاريخية، فإن فن التأويل يلتمس "وضعية الوسيط" يتنازع المؤول انتماؤه إلى التراث والمسافة الكائنة بينه وبين الموضوعات باعتبارها مبحثا لمباحثه واستقصاءاته.

4 - المسافة الزمنية والنشاط النقدي للتأويل:

هذه "الوضعية التأويلية" التي تضع منذ الآن التأويل في "صلب الأشياء". تساعد المؤول على الكشف عن ظاهرة لم تناقش حتى الآن إلا نادرا. يتعلق الأمر بـ "المسافة الزمنية" وبدلالتها بالنسبة للفهم. لأنه على عكس ما كنا نتصوره من قبل، ليس الزمن هوة ينبغي لنا تجاوزها لإيجاد الماضي، فهو في حقيقة الأمر الأرضية التي تحمل المستقبل ويتخذ منها الحاضر أصله. ليست "المسافة" الزمنية مسافة ينبغي تجاوزها وعزلها حسب التصور الساذج للتاريخانية. فهي كانت تعتقد الوصول إلى الموضوعية التاريخية عندما نتموقع ضمن منظور الحقبة المراد دراستها والتفكير بمفاهيمها وتصوراتها الخاصة. تتعلق المسألة في اعتبار "المسافة الزمنية" كمؤسس لإمكانية إيجابية ومنتجة للفهم. فهي ليست مسافة نتجاوزها وإنما اتصال حي بين عناصر تتجمع وتتراكم لتتحول إلى تراث، بمعنى النور الذي نحضر من خلاله كل ما بإمكاننا إحضاره من ماضينا، كل ما تداوله إلينا، يظهر إلى الوجود. لا نبالغ إذا تحدثنا هنا عن إنتاجية التطور التاريخي. كل واحد منا يعرف الطريقة الاعتباطية التي نصدر وفقها أحكاما عندما لا تتضح أفكارنا عبر ارتداد الزمان. لنقتصر على مثال اللا يقين الذي يميز مواقفنا الجمالية إزاء الفن

المعاصر: يتعلق الأمر بأحكام مسبقة غير مضبوطة تخفي المحتوى الحقيقي لهذه الآثار سواء كان صحيحا أم غير صحيح. ينبغي لهذه الوضعية الراهنة أن تختفي ليتسنى لنا معرفة ما إذا تعلق الأمر بتحف فنية أم لا واكتشاف المعنى الحقيقي الذي بإمكانه إدخال الفن المعاصر في التراث المتصل. فهو ليس مسألة لحظة زمنية وإنما يتطور وفق مسار لا نهائي. "المسافة الزمنية" التي تنتج المراقبة والفحص ليست ذات سمو محدد وإنما تتطور وفق حركة متصلة للعالمية أو التشميل، فالعالمية المطهرة بالزمن هي الخاصية الثانية للزمانية. فتحفة هذه الأخيرة هي الكشف عن جنس جديد من "الأحكام المسبقة". يتعلق الأمر بأحكام مسبقة غير جزئية ولا خاصة وإنما بأحكام تؤسس الأفكار الموجهة والمؤسسة للفهم الحقيقي.

هكذا يتحدد من جديد نشاط فن التأويل، فبفضل ظاهرة "المسافة الزمنية" وتوضيح مفهومها يمكننا اكتساب النشاط النقدي لفن التأويل، بمعنى التمييز بين الأحكام المسبقة المضللة والأخرى الموضحة وبين الأحكام المسبقة الخاطئة والأخرى الصحيحة. وعليه ينبغي رفع الأحكام المسبقة عن الفهم التي تقوده والتي تسمح "للمقاصد الأخرى" للتراث للتخلص منها والذي يضمن إمكانية فهم الشيء كشيء آخر.

نقض شيء ما كحكم مسبق هو تعليق الصحة المفترضة. وعليه، فإن الحكم المسبق لا يمكنه أن يتصرف فينا كحكم مسبق إذا لم نعيه. لكن لا يمكن اكتشاف حكم مسبق إذا بقي مرتبطا بالأثر. ينبغي إثارته إن صح القول. لكن هذه الإشارة إلى أحكامنا المسبقة هي بالضبط ثمرة لقاء متجدد مع تراث كان هو

في حد ذاته أصلا لهذه الأحكام. فما يستلزم مجهودنا في الفهم هو ما يظهر قبليا وبذاته في غيريته. وهو ما يقودنا إلى شهادة قمنا بها سابقا، بمعنى أن كل فهم يبدأ على أساس أن هناك شيئا يدعونا ويتوجه إلينا. وبما أننا نعرف الآن الدلالة الدقيقة لهذا الإثبات، نلتمس بحكم الواقع تعليق الأحكام المسبقة. نصل هكذا إلى استنتاجنا الأول: تعليق أحكامنا عموما وطبيعيا، أحكامنا المسبقة، ينتهي بفرض تفكير راديكالي حول فكرة التساؤل كما هي.

5 – التساؤل وماهية "الموضوع التاريخي":

جوهر التساؤل أو الاستفسار هو الكشف عن الإمكانيات وتفتحها. سوف نرى ذلك بأي معنى. عندما تؤسس إحدى اعتقاداتنا أو أفكارنا مشكلا تبعا لما يقتضيه الاستقصاء التأويلي الجديد وعندما تتجلى كفكرة مسبقة، فهذا لا يدل على أنها تترك مكانها لـ "حقيقة نهائية" وهي الأطروحة الساذجة للنزعة التاريخية الموضوعاتية. هو نسيان أن الاقتناع الذي يفقد مكانته وأن "الحقيقة" تعزلها في الوقت الذي تستقر في هذا المكان الشاغر هما أحدي الحلقات لسلسلة غير منقطعة من الأحداث. فالحكم المسبق "القديم" لا يمكن إقصاؤه لأنه، في الواقع، سيكون له دور هام يؤديه لاحقا وإن كان هذا الدور شيئا آخر غير الذي أداه سابقا عندما كان مدمرا. ينبغي القول أيضا أن الحكم المسبق المعزول لا يمكنه أن يؤدي دوره الجديد سوى كشيء مستغل لأقصى حد. فإذا كان من المستحيل استبدال اقتناع ما أو عزله كحكم مسبق لأن الاقتناع الآخر يطالب بمكانه لا

يمكنه تقديم كتاب اعتماده مادام الاعتقاد الملغى لم ينكشف هو الآخر ولم يعزل كحكم مسبق. فكل وضعية "جديدة" تسعى لتعويض وضعية أخرى تحتاج دوما إليها (كوضعية سابقة)، لأنه لا يمكنها التصريح مادامت تجهل لأجل ماذا وانطلاقا من ماذا تعارض سابقتها.

نلاحظ هنا بروز علاقات جدلية بين "القديم" و"الجديد"، بين الفكر المسبق الذي يرتبط عضويا بالنسق الخاص من الاقتناعات والاعتقادات، بمعنى الفكر بالنسق الضمني والعنصر الجديد الذي يسعى لعزله، أي العنصر الأجنبي (الغريب) الذي يتحدى نسقي الخاص أو أحد عناصره. نفس الأمر بالنسبة للعلاقة بين اعتقادي الخاص عندما يفقد قوة إقناعه المضمرة بظهوره كحكم مسبق والعنصر الجديد الذي لا يزال في هذه اللحظة خارج النسق الاعتقادي ولكنه يصبح الآن جزءا منه بظهوره كـ "آخر" حقيقي غير اعتقادي السابق. بتعبير آخر، ثمة علاقات جدلية بين النسق غير الصحيح بمعنى الحكم المسبق المضمر الذي يعزل كحكم مسبق: أو أيضا بين "النسق" الذي أصبح صحيحا بفضل الإعلام التأويلي الجديد الذي يثيره والإعلام التأويلي نفسه، أي بين الإعلام الذي ينخرط في نسق اعتقاداتي واقتناعاتي ويصبح ضمنه الآن بما يسمح بالقول أنه يدخل من خلال معارضته التي يبديها للحكم المسبق المرفوض ويظهر من خلال هذا التعارض "كآخر غريب وأجنبي". الوسيط الشامل لهذه الجدلية هو التساؤل أو الاستفسار. رفض اعتقاد ما كحكم مسبق والكشف في الإعلام التأويلي عما هو مختلف حقيقيا، هو أن يجعل من "النسق" المضمر "نسقا" صحيحا

ومن "الآخر" غير المماثل "آخر" مماثلا وهو أن هناك إمكانية.

فالتاريخانية الموضوعانية هي نزعة ساذجة لأنها لا تذهب إلى تفكيرها النهائي. تركن غباوة التاريخانية إلى تخميناتها المنهجية وتنسى نهائيا التاريخية التي تعد عنصرا منها. الوعي التاريخي، الواقعي، هو ظاهرة تاريخية. غير أن تحديد الوعي كوعي تاريخي يبقى مجرد كلام مادام الوعي التاريخي غير محقق، بمعنى يجب مساءلته وسبر أغواره جذريا. هناك فكرة "الموضوع التاريخي" التي تختزل إلى التلازم الساذج للفكر التاريخي الموضوعاني. تاريخية الموضوع هي، حسب التاريخانية الموضوعاتية، عبارة عن وهم ينبغي التغلب عليه: الموضوع "الفعلي" الكائن وراء الأوهام ليس موضوعا تاريخيا. بتعبير آخر، الموضوع التاريخي كما تراه التاريخانية الموضوعانية هو مزيج "لأجل ذاته" و"لأجلنا"، مزيج "الموضوع التاريخي الفعلي" و"أوهامنا التاريخية". التساؤل الجذري يقصي فكرة "الموضوع التاريخي" كما هو موصوف كبناء للفكر الموضوعاني، المبرر - أقول جيدا "المبرر"- بالرغم من أن الأمر يتعلق بتعليل أو تبرير مضمر عبر التاريخية الأصلية للمعرفة وللموضوع التاريخيين اللذين يشتركان في القرابة. مفهوم "الوهم التاريخي" كان نتاج تأويل ذاتوي أو ظاهرتي لهذه الأصالة: فيما يخص مفهوم "الموضوع الفعلي واللاتاريخي"، ينتج عن تأويل موضوعاني أو طبيعي، وهذان التأويلان يتضمنان ويتكاملان. ليس فقط المفهوم وإنما أيضا عبارة "الموضوع التاريخي" يبدوان لي غير مستعملين ما نريد تعيينه من خلال هذه العبارة ليس هو "موضوع" وإنما "وحدة" الأنا والآخر. اذكر ثانية حول ما ركزت عليه مرارا: كل

فهم تأويلي يبدأ وينتهي بـ "الشيء نفسه". لكن ينبغي، من جهة، تجنب التجاهل إزاء الدور الذي تؤديه "المسافة الزمنية" التي تقع بين البداية والنهاية، وينبغي، من جهة أخرى، إجراء تجسيد مثالي "للشيء نفسه" كما تفعله التاريخانية الموضوعانية.

"لا-أمكنة" المسافة الزمنية و"لا-أمثلة" الشيء نفسه يقوداننا إلى إدراك كيف أنه من الممكن معرفة "الموضوع التاريخي" الآخر في مواجهة الاقتناعات والاعتقادات التي تنتمي إلينا، بمعنى كيف يمكننا معرفتهما في الاثنين معا. فمن الواضح أن الموضوع التاريخي، بالمعنى الحقيقي والموثوق به للكلمة، ليس "موضوعا" وإنما "وحدة" أحدهما ووحدة الآخر. فهو العلاقة بمعنى "الانتماء" الذي يظهر عبره كل من الحقيقة التاريخية وحقيقة الفهم التاريخي. فهذه "الوحدة" هي التي تؤسس التاريخية الأصلية التي يظهر فيها كل من المعرفة والموضوع التارخيين بالطريقة التي يحترم فيها انتماؤهما المتبادل. فالموضوع الذي يأتينا من التاريخ ليس هو فقط الموضوع الذي نحدق إليه من بعيد، وإنما "المركز" الذي يظهر فيه الوجود الفعلي للتاريخ والوجود الفعلي للوعي التاريخي.

أقول إذن أن مقتضيات التفكير في الحقيقة التاريخية - الخاصة بفن التأويل- تأتينا مما يمكن أن أصطلح عليه اسم "مبدأ الإنتاجية التاريخية".

الفهم هو إجراء وساطة بين الحاضر والماضي وتطوير في الذات كل السلسلة المرتبطة بالمنظورات التي يحضر عبرها الماضي ويتوجه إلينا. بالمعنى الراديكالي والشامل، الأخذ بزمام الوعي التاريخي لا يعني التخلي عن النشاط الأبدي للفلسفة،

وإنما الطريقة المعطاة لنا لبلوغ الحقيقة المطلوبة، وأرى في علاقة الفهم باللغة الطريقة التي ينفتح فيها الوعي بالإنتاجية التاريخية[1].

(1) الاستلزامات النسقية للتأويل التاريخي كما قدمت خطواتها العامة هنا والمكانة التي تحتلها اللغة كظاهرة قد أوضحتها كلها في القسم الثالث من كتابي "الحقيقة والمنهج: القواعد الأساسية في التأويل الفلسفي"، توبنغن، 1960.



II فن التأويل الكلاسيكي والفلسفي

كلمة "الهيرمينوطيقا" (فن التأويل)، كما هو الحال مع الكلمة المشتقة عن الإغريقية والتي تمفصلت مع لغتنا العلمية، تتوزع في المستويات المختلفة للتفكير. تدل الهيرمينوطيقا- قبل كل شيء- على ممارسة فكرية دليلها الآلية أو الفن. وهو ما يستحضره تشكيل اللفظ الذي يدل على التقنية Tkhne. يتخذ الفن هنا دلالة الإعلان والتراث والتفسير والتأويل ويشتمل طبعا على فن الفهم كأساس ودعامة له والضروري عندما لا يستعاب دلالة الشيء بصورة صريحة أو دون لبس، نجد في الاستعمال القديم للفظ نوعا من الالتباس. فقد اعتبر هرمس Hermes رسول الآلهة إلى البشر، كما أن الأوصاف التي دلّ عليها هوميروس تظهر غالبا أنه (أي هرمس) يبلغ حرفيا وينجز كاملا ما وكل بتبليغه. كما نرى غالباً- خاصة في الاستعمال الفلسفي- أن نشاط المؤول Hermeneus هو بالضبط ترجمة (أو نقل وإيضاح) العبارات الغريبة والمبهمة إلى لغة مفهومة ومستعابة من طرف الجميع. يحظى منذئذ نشاط الترجمة بـ "حرية"تامة. فهو يقتضي الإدراك والإلمام الكامل باللغة الأجنبية، والأكثر من ذلك إدراك مقاصد المعنى الحقيقي للعبارة المنطوقة. على المؤول -

المترجم، الذي يريد أن يفهم، أن ينقل إلى اللغة (لغته الخاصة) وبصورة متجددة ما أريد التعبير عنه (في لغة أخرى). ينبغي لفن التأويل- حيثما كان- أن ينجز هذا التنقيل من عالم إلى آخر أي من عالم لغة أجنبية إلى فضاء لغتنا الشائعة (المترجمون لا يمكنهم الترجمة إلا إلى لغتهم الخاصة). نشاط الترجمة هو "نقل" شيء ما (عبارة معينة) بحيث تتأرجح دلالة hermeneuein بين الترجمة وإجراءات الممارسة بين التواصل العادي (أو الحوار مع المترجم) ومقتضيات الانقياد (الخضوع لمنهج). صحيح أن hermeneia قد تدل - بمعنى محايد تماما- على التعبير عن الأفكار"، ولكن من الملاحظ أن أفلاطون لا يربط هذا اللفظ بأي تعبير عن الأفكار وإنما بمعرفة الأمير والرسول، الخ، والذي له خاصية الأمر والإذعان. لا توجد-دون شك- أية صيغة لفهم التقارب بين فن التأويل والفن التكهني: فن تبليغ الإرادة الإلهية يقف جنبا إلى جنب مع فن إدراك هذه الإرادة أو تكهن المستقبل انطلاقا من علامات معينة. اعتبارا للدلالة - بالمعنى المعرفي- نلاحظ أن أرسطو لا يفكر في مؤلفه Peri hermeneias إلا في المعنى المنطقي للعبارة عندما يعالج Logos apophanlikos هكذا تطور المعنى المعرفي لـ "hermeneias" و"hermeneus" في الهلينية المتأخرة ليدل على "التفسير العلمي" أو "المؤول المترجم". لكن الأصل المقدس القديم عمل باستمرار على تبيان الهيرمينوطيقا باعتبارها فن أو آلية: فهي تدل على الفن- بحيث تشكل الحكم والأقوال المأثورة المرجعية الهامة ومحل الإعجاب وإثارة النفوس- الذي يسمح بالكشف عن مسألة مبهمة وملغزة، سواء تعلق الأمر بخطاب أجنبي أو

قناعة الآخر ومعتقداته التي لا يعبر عنها. يتعلق هنا الأمر بما نسميه عادة اللاتينية ars (فن) وبالألمانية Kunstlehre (آلية أو تقنية)، مثل فن الخطابة وفن الكتابة وفن الحساب الذي يدل على المهارة والممارسة أكثر منه على العلم والنظرية.

هذا أمر واضح في الكتابات المتأخرة لهذا المعنى القديم والذي نجده في التأويل اللاهوتي أو القانوني القريب العهد: تدل هذه الكتابات على الفن أو توظيف آليات وأدوات قصد تبيان دلالة هذا الفن وتحيل دوما إلى كفاءة نموذجية أو معيارية. لا نقصد فقط بذلك أن المؤول يسيطر على أدواته المعرفية وإنما أيضا - وخصوصا- أنه ينقل إلى العبارة شيئا معياريا، قانون إنساني أو قانون إلهي.

عندما نتحدث اليوم عن "التأويل"، فإننا نتحدد - في مقابل ذلك- بالتقاليد العلمية للعصور الحديثة. لقد ظهر استعمال كلمة "التأويل"، باعتبارها خاصية هذه العصور، تماما في الفترة نفسها التي تشكل فيها المفهوم الحديث للعلم والمنهج. منذ ذلك الحين، أصبح الوعي المنهجي مسألة لا تنفك عن هذا المفهوم الحديث. لم يظهر فقط الاستعمال التقني لكلمة التأويل، وإنما بالإمكان أيضا إثباته نظريا. أول ما ظهرت كلمة "هيرمينوطيقا" كان ذلك في عنوان إحدى الكتب عند دانهاور سنة 1654. نميز منذ ذلك الحين التأويل اللاهوتي- الفيلولوجي عن التأويل القانوني.

تدل الهيرمينوطيقا في علم اللاهوت (الثيولوجيا) على فن تاويل وترجمة الكتاب المقدس (الأسفار المقدسة) بدقة، فهو في الواقع، مشروع قديم أنشأه وأداره آباء الكنيسة بوعي منهجي

دقيق، وعلى وجه الخصوص عند القديس أغسطين في مؤلفه "العقيدة المسيحية" Doctrina Christiana فنشاط العقيدة المسيحية قد أملاه التوتر الذي كان بين التاريخ الخاص للشعب اليهودي - والذي أوّله العهد القديم على أساس أنه تاريخ الخلاص - وبين الإعلان الخلاصي للسيد المسيح في العهد الجديد. فقد استعمل، في هذه الفترة، التفكير المنهجي قصد إيجاد الحلول لهذه المسائل. استلهاما من تعاليم وتصورات الأفلاطونية المحدثة، يبين أغسطين في "العقيدة المسيحية" كيف أن الروح (أو الفكر) يسمو فوق المعنى الحرفي والأخلاقي ليبلغ المعنى الروحي. هكذا فقد حل، من وجهة نظر توحيدية، المعضلة العقائدية بتخليصه لتراث الهيرمينوطيقا القديم.

يتجلى محور الهيرمينوطيقا القديمة في مشكل التأويل الرمزي والذي هو تأويل قديم جدا. فالمعنى الباطني أو "الهيبونويا" Hyponoia هو لفظ قديم كان يدل على المعنى الرمزي. إذ استعمل هذا التأويل في زمن السوفسطائية وهو ما يؤكده ج. تات وما تثبته مخطوطات البردي الحديثة. والسياق التاريخي الخاص بهذا الموضوع واضح جدا: في الوقت الذي فقد فيه سلم القيم- المصمم والمخصص لمجتمع النبلاء- من تماسكه وقوة إقناعه للانضمام والانخراط، أصبح من الضروري تطوير فن جديد في تأويل وترجمة التراث. نتج هذا مع دمقراطية المدن الإغريقية عندما تبنت النبالة قيم النبلاء. نجد علامة ذلك التصور السوفسطائي للتربية: تغلب أوليس على أخيل وليس من الغريب أن يضفي عليه المشهد ملامح وسمات سوفسطائية.

أصبح التميز أو التصوير فيما بعد - في التأويل الهوميري

الذي طورته الهلينية وخصوصا مع الرواقية- طريقة تأويل عالمية في متناول الجميع، بما فيها هيرمينوطيقا الآباء التي لخصها كل من أوريجين وأغسطين. ثم عمل كاسيان - في العصر الوسيط- على إضفاء النسقية عليها بتطويره لمنهج الدلالة الرباعية للكتابة المقدسة (الاناجيل الأربعة).

تلقت الهيرمينوطيقا دفعا جديدا بالرجوع إلى حرفية الكتابات المقدسة كما مارسها الإصلاحيون من البروتستانت بدخولهم في جدال مع عقيدة الكنيسة وكيف عالجت هذه الأخيرة النص المقدس وفقا لطريقة الاناجيل الأربعة. وعليه، رفضت الطريقة الرمزية على وجه الخصوص أو تم على الأقل تحديد وحصر الفهم الرمزي في الحالات التي تقتضيها - صراحة - دلالة الأمثال- مثل أمثال المسيح. في الوقت نفسه، تم تشكيل وعي منهجي جديد يتوجه نحو موضوعه (تأسيس موضوعي) بتحرره من كل اعتباط ذاتي. لم يكتف الدافع الرئيسي بالمقتضيات المعيارية (ضرورية النماذج): لقد تعلق الأمر دائما - في التأويل اللاهوتي كما في التأويل الإنساني للعصور الحديثة- بتأويل النصوص بدقة باعتبارها المرجعية الهامة والتي لا استغناء عنها في استعادة دلالتها المفقودة. لا يمكن الدفاع الأصلي لنشاط التأويل في كون التراث صعب الإدراك والاستيعاب ويثير بعض الخلافات في وجهات النظر وسوء التفاهم كما سيكون الحال لاحقا مع شلايرماخر، وإنما في كون هذا التراث ينتقل إلى مستوى فهم جديد يسمح باختراق وتحويل تراث موجود ومتراكم بإعادة اكتشاف أصوله المطمورة والدفينة ينبغي أن يكون المعنى الأصلي-المطموس والمشوه- لهذا التراث سهل الإدراك

والاستيعاب. يسعى فن التأويل- حيثما طبق- إلى الرجوع إلى المصادر الأصلية والبدايات الأولى قصد الحصول على فهم جديد للمعنى الذي ظل محل تحريف وإفساد سببه الاعوجاجات والتشويهات والاستعمالات السيئة وغير الوجيهة، كما هو الحال بالنسبة للإنجيل مع سلطة الكنيسة وللآداب القديمة مع اللاتينية البربرية وللقوانين الرومانية مع الأحكام القضائية الجهوية، الخ، لا يهدف النشاط الجديد لفن التأويل فقط إلى الفهم الدقيق، وإنما يسعى خصوصا إلى الكشف عن قاعدة نموذجية سواء تعلق الأمر بتبليغ رسالة إلهية أو تفسير هاتف الهي أو صياغة أحكام شرعية قسرية.

بالموازاة مع الحافز الأساسي الذي يختزنه فن التأويل، تشكل في بداية العصور الحديثة حافز قطعي على اعتبار أن الوعي المنهجي للعلم الجديد - الذي استخدم بإعطاء الأولية والصدارة للغة الرياضيات- عمل على تنمية الحاجة إلى مذهب عام وعالمي من أجل تأويل وتفسير العلامات والرموز. بالنظر إلى مسعاه العالمي، اعتبر هذا الوعي المنهجي كجزء لا يتجزأ من المنطق. حضور موضوع التأويل في منطق (ك. فولف) لعب دورا هاما في القرن الثامن عشر. يتعلق الأمر بفائدة منطقية- فلسفية كنشاط غير مكتمل والتي تطمح إلى تأسيس فن التأويل ضمن سيمانطيقا عامة. نجد تصميما إجمالية ورسما أوليا لهذا التأسيس عند ماير Meier والذي يعتبر كلادينيوس Cladiniuis أحد أسلافه اللامعين. من جهتها، ظلت مادة فن التأويل- التي تشكلت في الثيولوجيا والفلسفة في القرن السابع عشر- جزئية وسطحية واستعملت لغايات وأهداف تعليمية أكثر منها فلسفية.

لقد تسنى لها- قصد استعمالها لأهداف براغماتية- تطور بعض الأحكام المنهجية المستعارة في القسط الأكبر منها من فن الخطاب والنحو للعصور القديمة، ولكنها كانت، في الغالب، مجرد مجموعة من تفسيرات النصوص التي تعمل على تسهيل فهم الكتابات المقدسة (أو اللغات المدرسية في الأوساط الإنسانية). "كلافيس"Clavis ، "مفتاح" هو العنوان الذي نصادفه غالبا عند فلاسيوس Flacius خاصة. المصطلح التصوري التأويلي للبروتستانتية الأولى هو وليد فن الخطابة القديم. كان ميلانكتون، في هذا الصدد، بعيد الأثر عندما وظف المفاهيم الرئيسية لفن الخطابة في دراسة الكتاباتbonis auctoribus legendis فهو إجراء كان له نموذج في آداب فن الخطابة للعصور القديمة (دونيس داليكارناس). فالضرورة التي تقتضي فهم الجزء انطلاقا من الكل تحيل إلى العلاقة الكائنة بين الرأس Caput والأعضاء Membra والتي استعملت كنموذج في فن الخطابة القديمة. تطبيق هذا المبدأ التأويلي، عند فلاسيوس، لا يتم دون أن يثير بعض التوترات والخلافات الهائلة نظرا إلى أن الوحدة العقائدية لأسفار العهد القديم التي يجعلها في مقابل التأويل المنعزل لمختلف كتب العهد الجديد إنما جاءت لتحصر مبدأ لوثر في تأويل الكتاب المقدس.

بعض القواعد التأويلية العامة المستوحاة من فن الخطابة القديمة والتي تم شرحها وتوسيع موضوعاتها في هذه "الهيرمينوطيقا" لا تبرر الأهمية الفلسفية التي قد نوليها لهذه الكتابات. بيد أننا نجد في الخطوات الأولى لفن التأويل البروتستانتي إشكالية أكثر عمقا والتي لم يتعرف عليها بسعة

وإسهاب إلا في زمننا هذا. فمبدأ لوثر القائل: "تتوقف الكتابات المقدسة على تأويلها الذاتي" Sacra Scriptura sui ipsius interpres ، يعارض بكل تأكيد نهاية عدم تلقي التقاليد العقائدية للكنيسة الرومانية. ينبغي على مشكل كل تأويل ألا يحتكر الدعوة إلى مبدإ "التوقف على التأويل الذاتي" sui ipsius interpres لأن هذا المبدإ لم يوح شيئا في النظرية الساذجة ولأن الثيولوجيا عند فيتنبرغ- تبعا للترجمة الواسعة والمتبحرة التي قام بها لوثر للإنجيل- قد استعملت أداة فيلولوجية وتفسيرية غنية. الأمر المبهم والمفارق في هذا المبدأ هو مسألة بديهية لأن المدافعين عن التقاليد العقائدية الكاثوليكية- مثل المجمع الكنسي "ترانت" وكل الأدب المناهض للإصلاح- لم يفعلوا شيئا آخر سوى الكشف عن العجز النظري لهذا المبدأ. فمن المسلم به أن التفسير البروتستانتي عمل وفقا لأحكام عقائدية منظمة ومنسقة ضمن "عقائد جوهرية" مستوحاة من مختارات Loci Praccipui يمثل النقد الذي وجهه ريتشارد سيمون إلى فلاسيوس بالنسبة إلينا اليوم مستندا هاما وذا مغزى للمشكل التأويلي الخاص بـ "المفهوم المسبق"، وسنرى بأن هذا النقد ينطوي على مضامين أنطولوجية لم يكشف عنها إلا بفضل الفلسفة في عصورنا الحديثة. كما رفض مذهب الإلهام الشفهي حمل التأويل اللاهوتي في بداية حركة الأنوار، التماس قواعد هامة للفهم. عندئذ حظي النقد التاريخي للانجيل بمصداقية متميزة. اعتبرت الرسالة اللاهوتية-السياسية لـ "سبينوزا" الحدث الهام والرئيسي. نقده لمفهوم المعجزة خصوصا وجد تبريره في طموح العقل بعدم الاعتراف إلا بما هو معقول أي ممكن وجائز. لم يكن فقط

عبارة عن نقد. فقد اقتضى، فضلا عن ذلك عتبة ايجابية نظرا إلى أن كل ما يصطدم بالعقل، في الكتابات المقدسة ينبغي إيجاد تفسير طبيعي له. فقد قاد هذا الأمر إلى تركيز الاهتمام من جديد على البعد التاريخي أي الانتقال من التواريخ المسماة الأحداث الاعجازية غير المدركة إلى دراسة الاعتقاد في المعجزات (وهو أمر مدرك ومفهوم).

تعارضت الهيرمينوطيقا التقوية مع نتائجها السلبية ونزوعها المحطم للأيقونة بجمعها منذ أ. فرانك بين التطبيق البناء أو المؤسس وبين تأويل النصوص. هنا توافد تراث فن الخطابة القديمة ومذهبه في دور التأثيرات والحساسيات الأولية وخصوصا في نظرية الموعظة Sermo التي تقلدت دورا جديدا وهاما في الشعائر البروتستانتية. فقد ضم فن التأويل عند ج. ج. رامباخ Rambach بوضوح، دقة التطبيقSubtilitas applicandi إلى دقة الفهم والتفسيرSubtilitas intelligendi وهو ما يطابق تماما دلالة الموعظة. كلمة دقة أو حذاقة Subtilitas النابعة بلا شك من النزعة الإنسانية وفطنتها من أجل المسابقة والمباراة، تسترعي انتباهنا إلى الأسلوب اللبق الذي يقتضيه "منهج" التأويل، مثل أي تطبيق لقواعد عامة، أفضى هذا الأمر، ولمدة طويلة، إلى حصر تطبيق النظرية على الممارسة التأويلية. سيبحث فن التأويل، باعتباره مادة معرفية إضافية للثيولوجيا، حتى أواخر القرن الثامن عشر عن اتفاق وتوافق مع اهتماماته العقائدية (عند إيرنستي وسومبلر مثلا).

تحت تأثير فريدريك شليغل F.Schlegel يعتبر فريدريك شلايرماخر F. Schleirmacher الأول الذي سيحرر فن

التأويل، كمذهب عام وعالمي في فهم التأويل، من كل عناصره العقائدية والعرضية التي لا تحصل عنده إلا على نمط ملحق، في تطبيقاتها الإنجيلية على وجه الخصوص. لقد حولت نظريته التأويلية الدفاع عن علموية الثيولوجيا عندما عارضت، خصوصا، ثيولوجيا الإيحاء أو الإلهام بمناقشاتها إمكانية التحقيق من إدراك الكتابات المقدسة باستعمال أدوات تفسير النصوص والثيولوجيا التاريخية والفيلولوجيا، الخ، لكن وراء تصور شلايرماخر لفن التأويل العام والعلمي، ثمة ليس فقط مصلحة لاهوتية متعلقة بسياسة العلوم، ولكن أيضا دافع فلسفي. إحدى الدوافع الرئيسية لفترة الرومانسية هو الاعتقاد في الحوار المدرك كمصدر مستقل وغير دوغمائي الحقيقة بحيث لا يمكن لأي اعتقاد تعويضه واستبداله. إذا كان كل من كانط وفيخته قد اعتبرا عفوية الكوجيتو "أنا أفكر" المبدأ الأسمى لكل فلسفة، هو أن هذا المبدأ قد تجلى في ميتافيزيقا الفردانية لجيل الرومانسية عند شليغل وشلايرماخر والتي اشتملت عليها ممارسة مضطرمة للصداقة. اعتبر الطابع اللامعبر عنه للفردانية كأساس نقطة تحول حول العالم التاريخي الذي وعته وأدركته الحقبة الثورية بإثارتها للقطيعة مع التراث. سعة الصداقة والحوار والتواصل والقدرات الرسائلية، بما هي خصال تعبر عن الشعور الرومانسي الحيوي، وجدت صداها واسعا في الأهمية المرتبطة بالفهم وعدم الفهم، وبهذا المعنى شكلت التجربة الأصلية المنطق المنهجي لفن التأويل عند شلايرماخر. بدءا من هذه التجربة، لم يتعلق فهم النصوص النائية والغريبة والآثار الفكرية المثبتة بالكتابة بمعنى التأويل الحيوي للأدب وبوجه خاص للكتابة المقدسة، لم

يتعلقوا باستعمالات خاصة.

بيد أن فن التأويل عند شلايرماخر لم يتحرر نهائيا من الجو المعكر للأدب التأويلي كما تبلور في العصور القديمة مثل أعماله الفلسفية التي التزمت بأشباح كبار مفكري المثالية. لم تكن لشلايرماخر أطروحات واستنتاجات صلبة وصارمة كتلك التي لفيخته ولم تكن له نفس اللباقة النظرية والحذاقة الفكرية لشلنغ ولا حتى الدعامة النظرية المتميزة لهيغل. لم يكن شلايرماخر سوى خطيبا حتى وهو يمارس الفلسفة. مساهمته في فن التأويل هزيلة للغاية. الأمر المهم والمثير للاهتمام من وجهة نظر تأويلية هو ملاحظاته حول الفكر والخطاب والتي لا نجدها في مؤلفه "الهيرمينوطيقا" وإنما في دروسه حول الفكر الجدلي (الديالكتيك). فعبثا ننتظر طبعة نقدية وصالحة الاستعمال لفكره الجدلي. يصبح المعنى المعياري للنصوص، الذي أضفى دائما الدلالة على نشاط فن التأويل، عند شلايماخر في الدرجة الثانية. الفهم هو التكرار المولد للإنتاج الفكري الأصلي وفن قاعدة النبوغ العبقري المشترك للأفكار. يشكل تصوره الميتافيزيقي لفردنة الحياة العامة الخلفية النظرية لمذهبه. هنا يتجلى، مبدئيا، دور اللغة في صورة تدليل حصر من التبحر المعرفي في الكتابة. يمثل تأسيس الفهم عن شلايماخر على قاعدة الحوار والتفاهم المشترك بين الأفراد استقصاء لأسس وقواعد فن التأويل كيما يمكن تشييد منظومة العلوم على قاعدة تأويلية. لقد أصبح فن التأويل قاعدة لكل العلوم الإنسانية التاريخية وليس فقط اللاهوتية. الشيء الذي اختفى هنا، هو الافتراض العقائدي للنص باعتباره المرجعية الأصلية والذي عمل دوما على توجيه نشاط

الوساطة في المشروع التأويلي والمتمثل في اللاهوتي والفيلسوف الإنساني (دون الحديث عن رجل القانون). هكذا أصبح للتاريخانية المسار الحر دون عوائق تمنعها من التحقيق.

على يد شلايرماخر، أصبح التأويل السيكولوجي (النفسي) - الذي دعمه وأكده المذهب الرومانسي في الإبداع اللاشعوري للعبقري- ،وبطريقة ثابتة العزم، القاعدة الأساسية للعلوم الإنسانية. هذا ما حدث سابقا وبصورة مفيدة للغاية عند شتاينتهالSteinthal والذي أدى عند دلتاي إلى تأسيس نسقي جديد لفكرة العلوم الإنسانية وفق "سيكولوجيا وصفية وتحليلية". لم يجرؤ، طبعا، شلايماخر على القيام بتأسيس فلسفي للعلوم التاريخية. فهو ينخرط بالأحرى في إطار الفكر المثالي الترنسندنتالي الذي أسسه كل من كانط وفيخته. القاعدة أو الأساس Grundlage لمذهب العلم في سنة 1794 لدى فيخته كان بعيد الأثر بطريقة نوعا ما مماثلة لـ "نقد العقل الخالص" وهذا ما يعلنه العنوان نفسه - لقد تعلق الأمر هنا باستنباط كل المعرفة انطلاقا من "فرضية مبدئية" وتوحيدية أو مبدأ عام - أي عفوية العقل (يتحدث فيخته عن فاعلية الفعل أو الحدث Tathandlung عوض شيئية الفعل أو الحدث Tatsache) واعتبر هذا الانتقال من المثالية الكانطية والنقدية إلى المثالية "المطلقة" كأساس أو قاعدة خلفية لكل ما سيأتي لاحقا، شيلر مثل شلايماخر، شلنغ، فريدريك شلغل وغيوم هيمبولت وحتى بوخ ورانك ودرويزن ودلتاي. لقد اعتبر ايريك روتهاكر أن "المدرسة التاريخية"، رغم رفضها لأطروحة التأسيس القبلي لتاريخ العالم على طريقة فيخته أو شلنغ، لم تشاطر إطلاقا القواعد النظرية للفلسفة المثالية. لقد كان لدروس

الفيلولوجي الشهير اوغست بوخ حول موسوعة العلوم الفيلولوجية دورا كبيرا. إذ حدد بوخ نشاط الفيلولوجيا بمثابة "التعرف على ما عرف من قبل" هكذا وجدت صيغة مناسبة قصد وصف الخاصية الثانوية للفيلولوجية. فالدلالة المعيارية للأدب الكلاسيكي، التي أعادت النزعة الإنسانية اكتشافها والتي كان من الأولى عليها تشجيع المحاكاة imitatio أفسحت المجال للامبالاة التاريخية الباهتة. باعتماده على النشاط الأساسي لمثل هذا الفهم، ميز بوخ، بعد ذلك بين مختلف أنماط التأويل النحوي و"الأدبي الجنسي" و"التاريخي الواقعي" و"السيكولوجي الفردي". كما استوحت سيكولوجيا الفهم عند دلتاي من هذا التمييز الذي أقامه بوخ.

غير أن المنحنى "الابستمولوجي" تحول، في غضون ذلك، وخصوصا تحت تأثير"المنطق الاستقرائي" لجون ستوارت ميل، حتى وان دافع دلتاي عن فكرة سيكولوجيا "الفهم" ضد علم النفس التجريبي الذي ساد وانتشر بفضل أعمال هربرت وفخنر، فإنه لا يشاطر إطلاقا وجهة نظر "التجربة" بالرغم من استناده على "مبدإ الوعي" ومفهوم التجربة المعاشة Erlebnis. فلم ينس أبدا التحذير المزدوج الذي يمثله، بالنسبة إليه، المنطلق النظري للفلسفة، بل وثيولوجيا التاريخ التي تأسست على قاعدتها نظرية التاريخ Historik للمؤرخ م. درويزن، مثلما أن النقد اللاذع الذي وجهه صديقه، اللوثري يورك دوفارتنبورغ، إلى التاريخانية الساذجة في عصره لم ينس هو الآخر هذا التحذير. لقد حاولا، بشكل ما، الكشف عن شيء جديد تشكل مؤخرا عند دلتاي. لقد اكتمل مفهوم

التجربة المعاشة، الذي شكل القاعدة السيكولوجية لفن التأويل عند دلتاي، مع التمييز الفينومينولوجي بين العبارة والمعنى، في بعضه، تحت تأثير النقد الذي وجهه هسرل إلى النزعة السيكلوجية (في "المقدمات" لـ "مباحثه المنطقية") ونظريتها، الأفلاطونية في جوهرها، حول المعنى وتحت إيعاز نظرية هيغل في الفكر الموضوعي والتي تنبه إليها دلتاي عند دراسته لكتابات هيغل الشاب. لقد أثمر ذلك نتائج قيمة في القرن العشرين، والدليل على ذلك هو مواصلة أعمال دلتاي وأفكاره من طرف ج. ميش وغروتهويزن وب. شبرنغروت. ليت وج. فاخ وهـ. فراير وأ. روتهاكر وأ.ف. بولنوف وغيرهم. هذا وقد أغفل مؤرخ القانون اميليو بيتي عن التراث المثالي لفن التأويل الذي يمتد من شلايرماخر إلى دلتاي.

لم ينجح دلتاي نفسه في المهمة الشاقة التي طالما شغلت باله والمتمثلة في التوفيق، نظريا، بين "الوعي التاريخي" وطموح العلم إلى إدراك الحقيقة. فصيغة أرنست ترولتش "من النسبية إلى الكلية" التي كان من المفروض أن تمثل الحل النظري للنسبوية حسب دلتاي، ظلت، مثل أعمال ترولتش نفسه، أسيرة التاريخانية التي كان من المفترض تجاوزها. لقد انصرف ترولتش - في هذا الصدد- إلى استطرادات تاريخية، جديرة بالملاحظة، في الأجزاء الثلاثة من مجلده حول التاريخانية. في المقابل، سعى دلتاي دوما إلى البحث عن شيء ثابت من وراء كل نسبية واضعا، بذلك، حجر الأساس لعلم النماذج النمطية المؤثرة في تصورات العالم التي تتوافق مع تعدد القيم الحياتية. فهذا يعبر بدلالة محصورة، عن مجاوزة

التاريخانية. إذ أن القاعدة الأساسية والحاسمة لهذه النمطية، مثل كل التصنيفات الأخرى، تتمثل في مفهوم "تصور العالم" Weltanschauung بمعنى "حالة الوعي" الذي لا يمكن أن نرتقي وراءه ولا يمكن وصفه ومقارنته مع التصورات الأخرى للعالم، ويعني أنه ينبغي أن نعترف بـ "ظاهرة التعبير عن الحياة". الافتراض الدغمائي اللامفكر فيه عند دلتاي هو أن "إرادة المعرفة انطلاقا من المفاهيم" أي الطموح العلمي إلى الحقيقة، ينبغي التخلي عنه لصالح "الوعي التاريخي". غير أن هذا بعيد جدا عن عبارة فيخته "الفلسفة التي نختارها تخضع إلى نوع من الإنسانية التي نتحلى بها" باعتبارها مبدءا مثاليا والتي طالما أفرطنا في استعمالها والاستشهاد به. لقد أكد أتباع دلتاي ذلك: دلت التصنيفات البيداغوجية-الانثروبولوجية والنفسية والاجتماعية والفنية والتاريخية المنتشرة على أن خصوبتها تتوقف على المذهبية الغامضة باعتبارها القاعدة والدعامة. جميع تصنيفات ماكس فيبر وشبرنغر وليت وبيندر وكريتشمير ويانش وليرش دلت على أنها تملك قيمة صدق محصورة، ولكن فقدتها بمجرد ما حاولت أن تكتمل وتشتمل على الظواهر برمتها. "توسيع" النمطية، في معنى شمولي، يدل لأسباب جوهرية على انحلاله الذاتي أي أنه يفقد نواته العقائدية في الحقيقة. بدورها لم تتحرر "سيكولوجيا تصورات العالم" لياسبرز من إشكالية النمطية هذه الصادرة عن أعمال ماكس فيبر ودلتاي، كما اقتضت وبلغت فلسفته ذلك لاحقا. أداة الفكر والمتمثلة في النمطية لا تجد مبررا لها إلا من وجهة نظرا اسمية. أصالة الاسمية للاكتفاء الذاتي لدى ماكس فيبر عرفت حدودها باعتبارها

مكملة من قبل الاعتراف اللاعقلاني والحاسم ومفاده أنه على كل فرد أن "يختار الإله" الذي يريد الإذعان لأوامره.

ظل فن التأويل اللاهوتي- والذي ابتدأ بالتأسيس العام والعالمي مع شلايماخر- أسير معضلاته المذهبية. إذا ألح لوك Lock ناشر دروس شلايرماخر في فن التأويل، على أهميتها الثيولوجية. هكذا رجعت العقائدية الثيولوجية برمتها إلى الإشكالية التأويلية البروتستانية الأولى والموجودة قبل الآن في مسألة الـ regula fidei. لقد تعارضت المقتضيات التاريخية للثيولوجيا الليبرالية مع نقدها العام لكل مذهبية، وهو ما أدى إلى تنمية اللامبالاة في مواجهة النشاط الخاص لعلم اللاهوت، لم يكن، في زمن الثيولوجيا الليبرالية، في الواقع مشكلة تأويلية، ثيولوجية على وجه الخصوص.

سيبتدئ عهد جديد في التفكير التأويلي مع رودلف بولتمان: بتقاطعه (أي العهد الجديد) مع التاريخانية الراديكالية وتأثره باللاهوت الجدلي (بارث Barth، تورنايزن)، فقد أسس وساطة فعلية بين التفسير التاريخي والتفسير العقائدي والتي ستفضي لاحقا إلى قاعدة "اللاأسطرة"(*).

ظل المأزق البرهاني الذي طرحه التحليل التاريخي- الفرداني والنقل المتواصل للأوامر والرسائل الإلهية دون حل مرجو، كما ظهر - باكرا - مفهوم بولتمان حول "الأسطورة" كبناء يشتمل على الكثير من الافتراضات التي يدينها عصر

(*) "Entmythologisierung" تعني عند بولتمان ترجمة تأويل العبارات الأسطورية للكتابات المقدسة في لغة مناسبة ودقيقة. أنظر: دائرة المعارف البروتستانتية، باريس - جنيف، 1995، ص. 353 (المترجم).

الأنوار. لكنه أنكر مزاعم الصدق (الحقيقة) كما تجسد في لغة الأسطورة، وهو موقف تأويلي سطحي وجزئي. لا يبدو النقاش حول اللاأسطرة كما قدمه بدقة بالغة ومعرفة واسعة ج. بورنكام ذا أهمية تأويلية كبرى نظرا إلى أنه يمكن أن نرى فيه إعادة بعث التوتر والخلاف القديم بين المذهبية والهيرمينوطيقا. هكذا ابتعد التفكير الثيولوجي لبولتمان عن المثالية والتزم جوار الفكر الهيدغري. يعكس تأثير النداء الذي وجهه كارل بارت والثيولوجيا الجدلية عندما أبرز المشكلة الإنسانية وكذلك اللاهوتية لكل "خطاب حول الإله". لقد بحث بولتمان عن حل "ايجابي" يمكن تبريره منهجيا دون أن يتخلى عن مكتسبات الثيولوجيا التاريخية. تقدم الفلسفة الوجودية في نظر هيدغر، كما بينها في مؤلفه "الوجود والزمان"، موقفا محاديا وانثروبولوجيا يزود فهم الذات للاعتقاد بأساس انطولوجي. يمكن استخدام "الكائن - في - المستقبل" للدازاين (الكائن هنا) على نمط الصحة والشرعية وسقوطه، من جانب آخر، في العالم في سبيل تأويل ثيلوجي مؤسس على مفاهيم الاعتقاد والخطيئة. لكنْ لا يسير طبعا في اتجاه عرض مسألة الوجود عند هايدغر بما أن الأمر يتعلق بإعادة تأويل انثروبولوجي.

لكن تمثل الوجاهة العامة لمسألة الإله بالنسبة للوجود الإنساني التي أسسها بولتمان على "قاعدة الشرعية أو الأصالة" لإمكانية الوجود مكتسبا تأويليا حقيقيا. لقد تمسك خصوصا بمفهوم الفهم القبلي أو المسبق - دون التطرق إلى المساهمة التفسيرية الغنية لمثل هذا الوعي التأويلي.

لم يكن للمنطق الهيدغري الجديد نتائج إيجابية في

الثيولوجيا فحسب، وإنما افلح أيضا في هدم الفتور النسبوي والنمطي الذي طالما هيمن على مدرسة دلتاي. يعود الفضل إلى ج. ميش في تحرير الدوافع الفلسفية لدلتاي بمقارنة الأفكار الفلسفية لهسرل وهيدغر مع دلتاي، حتى إن كان تأسيسه لموقف دلتاي في فلسفة الحياة يعبر عن مواجهة أخيرة مع هيدغر. الانتقال من "الوعي الترنسندنتالي" إلى فلسفة الحياة كما أنجزها دلتاي عبارة عن دافع هام في إعداد فلسفة هيدغر. الطبعة التي قام بها ميش لأعمال وكتابات دلتاي المتفرقة من الجزء الخامس إلى الجزء الثامن من مؤلفاته وكذا مقدماته المتحرية مكنت لأول مرة، في العشرينيات من هذا القرن الاطلاع على النشاط الفلسفي لدلتاي والذي ظل متواريا من آثار منجزاته التاريخية. إن تبني أفكار دلتاي (وكيركغارد) في تأسيس الفلسفة الوجودية جعل التأسيس الفلسفي للمشكل التأويلي أمرا ممكنا. أسس هيدغر مفهوم "هيرمينوطيقا المصطنع" مشكلا بذلك وضد انطولوجيا الماهيات الفينومينولوجية عند هسرل النشاط المفارق والمتمثل في تأويل "اللامستحضر" (شلنغ) لعراقته في القدم كما يمثله "الوجود"، بل وتأويل الوجود في حد ذاته باعتباره "فهما" و"تأويلا"، بمعنى إسقاط الذات عن ممكنات وجودها الخاصة. نصل هنا إلى درجة أنه ينبغي على المعنى المنهجي للظاهرة التأويلية- المستخدم كوسيلة- أن يفسح المجال لمنعطف أنطولوجي حاسم. لم يعد يدل "الفهم" على سلوك الفكر البشري الذي يمكن ضبطه منهجيا ورفعه إلى مستوى الإجراء العلمي، وإنما يؤسس الحركة الأساسية المتنقلة للوجود الإنساني. التمييز الذي أضفاه هيدغر على الفهم بما هو حركة

أساسية غير ثابتة للوجود انتهى إلى مفهوم التأويل الذي تم تحديد وتطوير دلالته النظرية على يد نيتشه. يستند نشاط التطور هذا على الشك إزاء إثبات الوعي وبالذات وكما يقول نيتشه صراحة: ينبغي الشك أفضل من ديكارت. ينتج هذا الشك عند نيتشه عن تعديل دلالة الحقيقة بحيث يصبح سياق التأويل إحدى أشكال إرادة القوة ويحصل هكذا على أهمية أنطولوجية.

ثمة، على ما يبدو لي، معنى انطولوجي مماثل نُسب، في غضون القرن العشرين، إلى مفهوم التاريخية عند هيدغر الشاب وكذلك عند ياسبرز. لم تعد تدل التاريخانية على حدود العقل وطموحه في إدراك الحقيقة، وإنما تمثل بالأحرى الشرط الإيجابي لمعرفة الحقيقة. وعليه يفقد برهان النسبوية التاريخية كل أساس أو دعامة حقيقية. هكذا تنكشف ضرورة معيار الحقيقة المطلقة كصنم مجرد وميتافيزيقي وتفقد كل دلالة منهجية. تتوقف التاريخية عند استحضار شبح النسبوية التاريخية والذي طالما حذر منه بشغف مشروع هسرل حول "الفلسفة كعلم صارم".

ففي هذا التوجه الجديد ينخرط خصوصا التأثير المتجدد والفعال لفكر كيركغارد والذي، تبعا لأونامونو وغيره، ألهم نقدا جديدا للمثالية بتطويره لوجهة نظر "الأنت" و"الأنا" الآخر. نشير هنا إلى تيودور هيكر، فريدريك غوغارتن، ادوارد غريزباخ، فرديناند إيبنز مارتن بوبر، كارل ياسبرز، فيكتور فون فايتكسير وكذا كتاب كارل لوفيت "الفرد في دور الإنسان"، ميونيخ، 1928.

يظهر أيضا الجدل المدقق في تشابك الذاتي والموضوعي، حيث عمد إميليو بيتي إلى إبراز تراث فن التأويل الرومانسي،

غير كامل بعدما بيّن هيدغر النزوع الانطولوجي لمفهوم الذات وبعدما أطاح هيدغر الأخير بإطار التفكير المتعالي الترنسندنتالي في فكرته حول "المنعطف الحاسم".

"حدث" الحقيقة المؤسس لفضاء الحجب والتغطية يمنح لكل كشف، بما فيه علوم الفهم والإدراك، قيمة الانطولوجية جديدة. هكذا أصبح من الممكن مساءلة الهيرمينوطيقا التقليدية.

يتضح أن القاعدة السيكولوجية لفن التأويل المثالي عبارة عن مشكلة: هل تتخلص حقيقة دلالة النص في المعنى "المقصود والمراد" mens auctoris ؟ هل الفهم هو إعادة بعث وإبداع الإنتاج الأصلي (للمؤلف)؟ فمن الواضح أن هذا لا يعادل فن التأويل القانوني الذي يمارس الوظيفة التي تؤسس القانون. تعودنا التخلي عن هذه الوظيفة لصالح نشاطها المعياري وكونها تطبيق عملي لا علاقة له بـ "العلم". يقتضي مفهوم الموضوعية للعلم أننا نكتفي بنموذج مؤسس على قاعدة "المعنى المقصود". لكن هل تكفي حقا هذه المسألة؟ وماذا عن تأويل التحف الفنية مثلا (والذي يتخذ شكل إنتاج وإبداع عملي عند وكيل أو رئيس فرقة موسيقية أو مترجم)؟ هل ننكر أن الفنان المبدع "يؤول" الإبداع الأصلي ولا يكتفي بعرض أو تقديم إبداع فني جديد؟ نميز بوضوح بين التأويلات الملائمة المبدعة لآثار موسيقية أو درامية وبين التأويلات "غير المرخصة" أو التي "تعارض الأسلوب" بأي حق نريد إنكار واستبعاد المعنى المبدع أو المنتج للتأويل، أي المعنى الذي يكشف عنه العلم؟ هل يتم هذا الإنتاج بطريقة سرنمية وغير واعية؟ لا يمكننا اختزال محتوى دلالة الإنتاج أو الإبداع إلى مجرد ما ينتج عن الدلالة التي

يعرضها ويقدمها المؤلف. من المعروف أن التأويل الذاتي الذي يقترحه الفنانون له مصداقية إشكالية دلالة إبداعهم الفني لا يطرح بوضوح نشاط المقاربة مع التأويل العلمي. بهذا المعنى، لا يستسلم الإبداع أو الإنتاج الفني للتعسف والاعتباطية ولا حتى التأويل الذي يمارسه العلم.

وماذا عن دلالة وتأويل الأحداث التاريخية؟ ما يميز الوعي الحديث هو أن المحدثين "يعيشون" التاريخ دون أن يعرفوا ماذا يحدث لهم.

غير أن دلتاي أكد وحافظ حتى النهاية على التماسك النسقي لمفهومه حول التجربة المعاشة وهو ما يكشف عنه نموذج سيرة الشخص ونموذج السيرة الذاتية في نظريته حول سياق التحقيق التاريخي. يظل نقد كولينغوود للوعي المنهجي الوضعي المستعمل للآلية الجدلية لهيغيلية كروتشي سجين قيد ذاتوي للمشكل من خلال مذهبه حول إعادة التأسيس عندما يجعل من نموذج الفهم التاريخي هو انجاز مشاريع قد تم تصويرها مسبقا. كان هيغل في هذا الصدد أكثر منطقية. طموحه إلى معرفة العقل في التاريخ بحيث يكون مفهوم الفكر أو الروح Geist قاعدته ودعامته والذي من الممكن أن "يصير في طي الزمن" ولا يقتني تعيين أو تحديد المضامين والمحتويات إلا انطلاقا من التاريخ. طبعا، لقد اعتبر هيغل أن "الأفراد الذين ينتمون إلى التاريخ العام" يتميزون بكونهم "حاملي روح العالم" بحيث تنسجم قراراتهم وانفعالاتهم مع "مسار الزمن" وصيرورته"، لكن حالات الاستثناء هذه لم تحدد بالنسبة إليه دلالة الفهم التاريخي، فهي محددة بدورها كاستثناءات تبعا لمفهمة الضرورة التاريخية

التي يتم انجازها على يد الفيلسوف. لا يفضي السبيل - الذي لا يكمن في تزويد المؤرخ بانسجام عبقري ونابع مع موضوعه كما اقترحه شلايرماخر - إلى شيء يذكر. هكذا يتحول تاريخ العالم ضمن مشهد جمالي. هذا يعود، من جهة، إلى مطالبة المؤرخ بحقائق (تفوق إمكانياته النظرية)، ومن جهة أخرى، الانتقاص من قيمة نشاطه (التاريخي) والمتمثل في جعل أفق المؤرخ في مواجهة أفق الماضي.

وماذا عن المعنى " الكاريغماتيكي" (تبليغ الرسالة الإلهية) للكتابات المقدسة؟ يقودنا مفهوم الانسجام العبقري هنا إلى نتائج سخيفة وغير معقولة لأنه يستحضر شبح نظرية الإلهام. هنا أيضا يصطدم التفسير التاريخي بحدوده وتناهيه، خصوصا إذا تعلق الأمر بـ "فهم الذات" كما كان شائعا عند كُتاب الكتابات المقدسة أليست دلالة الخلاص للكتابات المقدسة هي بالضرورة شيئا آخر غير ما ينتج عند التفاعل البسيط بين الإدراكات الحدسية لكتاب العهد الجديد؟ لهذا السبب تسترعي الهيرمينوطيقا التقوية (أ. هـ. فرانكيه، رامباخ) اهتمامنا عندما تضيف، في نظريتها التأويلية، التطبيق إلى الفهم والتفسير منوهة بأهمية العلاقة بين الكتابات المقدسة والحاضر. هنا يكمن الموضوع الرئيسي لفن التأويل الذي يحمل تاريخية الإنسان محمل الجد. يأخذ التأويل الذواتي ذلك بعين الاعتبار وأيضا بيتي في قاعدته حول "مطابقة المعنى". لكن يبدو فقط أن المعرفة الثابتة لمفهوم الفهم ومبدأ الوظيفة الفعلية للتاريخ وكذلك استخدام الوعي الفعلي للوظيفة التاريخية يقدمون للمرة الأولى من نوعها قاعدة منهجية كافية. يجد هنا مفهوم مبدأ ثيولوجيا

العهد الجديد مصداقيته وصحته كحالة خاصة. هكذا تتبرأ الدلالة الثيولوجية للعهد القديم بصعوبة، إذا تمسكنا بالمعنى المقصود كقاعدة، كما تبرهنه المساهمة الفعالة لغيرارد فون راد والتي تتخلى عن ضيق هذا الأفق وأبعاده المحصورة. فمن الطبيعي أن النقاشات الحديثة العهد لفن التأويل كان لها صدى واسع في اللاهوت الكاثوليكي (شتاشيل، بيرز، كوريث).

نجد أصداء مماثلة في نظرية الأدب، مثلا تحت عنوان " جمالية التلقي" (ياوس، ايزر، غيريك). في هذا الميدان بالضبط تفصح صلابة الفيلولوجيا، المترسخة في مبادئ الميتدولوجيا، عمّا في نفسها (إ.د. هيرش، ث، سيبوهم) خاشية على موضوعية البحث.

في ضوء هذه المسألة، يتحصل التراث الهام للتأويل القانوني على دفع جديد ولا يمكنه أن يلعب، في صلب المذهب القانوني الحديث، سوى دورا بائسا كما لو تعلق الأمر بنشاط مخز لا يمكننا تفاديه تماما لصالح مذهب كامل. لا ننكر بأن الأمر يتعلق دوما بنظام معياري يضطلع بالوظيفة المذهبية لإكمال وإتمام القانون. يؤدي هذا النظام مهمة ضرورية لأن عليه أن يسدد الفراغ بين تعميم القانون الوضعي وجمود الحالة الخاصة. يمكننا أن نقول، في هذا المضمار، أن أرسطو هو أول من وضع معالم التجربة التأويلية داخل مذهب القانون من خلال مناقشته لمشكل القانون الطبيعي ومفهوم الـ epikeia في "الأخلاق إلى نيقوماخوس". التفكير في تاريخها (تاريخ الهيرمينوطيقا القانونية) يبين أيضا أن مشكل التأويل الذي يسعى إلى الفهم يرتبط بشكل وثيق بمسألة التطبيق أو الاستعمال. وضع

أساسا هذا النشاط المزدوج لعلم القانون منذ تلقي واستقبال القانون الروماني. لم يتعلق الأمر في تلك الفترة في فهم المشرّعين الرومان فحسب، وإنما أيضا في تطبيق واستعمال مذهب القانون الروماني على العالم الثقافي الحديث. ينتج عن ذلك أن العلاقة التي تربط النشاط التأويلي والمذهبي ليس أقل ضيقا في علم القانون منه في الثيولوجيا. لا يمكن أن تأخذ نظرية التأويل للقانون الروماني في الحسبان عامل الاغتراب التاريخي ما دام القانون الروماني قد احتفظ بمصداقيته القانونية الشرعية. يعتبر تأويل القانون الروماني لـ تيبوت (1806) أمرا بديهيا كون نظرية التأويل لا تتأسس فقط على أغراض ومقاصد المشرع، وإنما من الأولى أن تجعل من "أساس القانون" القاعدة التأويلية الحقيقية.

مع إنشاء مدونة القوانين الحديثة، انتهى النشاط الرئيسي والكلاسيكي والمتمثل في تأويل القانون الروماني بفقدان أهميته المذهبية العملية ليصبح جزءا من المسألة المتعلقة بتاريخ القانون باعتباره تاريخا للقانون، استطاع هذا النشاط أن يندمج بلا قيد أو شرط مع الفكر المنهجي للعلوم التاريخية. بالمقابل طرح التأويل القانوني ذو الأسلوب الحديث. لكن بقي المشكل الأساسي لـ "تحقيق (أو تجسيد) القانون" على حاله ومشكل تاريخ القانون والعلم المعياري معقد للغاية لكي يستطيع تاريخ القانون أن يعوض الهيرمينوطيقا. الكشف عن الظروف والملابسات التاريخية والتأملات الحقيقية للمشرع قبل أو وقت إصدار نص القانون هو، من وجهة نظر تأويلية، أمر مهم ومفيد جدا. لا يمكن اختزال العقل المشرع Ratio Legis إلى هذا الإصدار ويظل قضية تأويلية ضرورية لكل تشريع. فالمشكل التأويلي هو مشكل له

أساس ووجود في كل علم قانوني كما هو الحال مع الثيولوجيا ونشاطها الثابت في "التطبيق" أو الاستعمال.

يمكننا عند ذلك أن نتساءل إذا لم يكن للثيولوجيا ومذهب القانون مساهمة أساسية تقدمها للتأويل العالمي أو المعمم. لتطوير هذه المسألة، لا نكتفي طبعا بالإشكالية المحايثة لمناهج الثيولوجيا وعلم القانون والعلوم التاريخية والفيلولوجية. ينبغي بالأحرى الكشف عن حدود تصور الذات للمعرفة التاريخية ومنح مصداقية محدودة للتأويل المذهبي (العقائدي). فما يعرض هذا التأويل هو طبعا مفهوم غياب الافتراض في العلم. لهذا السبب اتخذت الدراسة التي قمت بها في كتابي "الحقيقة والمنهج" كمنطلق لها حقل التجربة. يمكننا أن ننعت هذا الأخير بالمذهبية عندما يقتضي طموحه إلى المصداقية المعرفية المطلقة والذي لا يمكننا عدم البث فيه أو التطرق إليه، أي تجربة الفن. على العموم، يتخذ هنا الفهم دلالة المعرفة والكشف عن شيء ما: "فهم ما ينتابنا"(إ. شتيغر) تصبح موضوعية تاريخ الفن Kunstwissenschaft والدراسات الأدبية Literaturwissenschaft. التي تحتفظ بجديتها على سبيل الجهد العلمي، على كل حال ثانوية مقارنة مع تجربة الفن والشعر نفسها. لكن، لا يمكن أن نميز في التجربة الحقيقية والصحيحة للفن التطبيق applicatio عن التفكير intellectio والتفسير explicatio. لا يتم هذا دون أن يترك نتائج هامة للعلم الذي يتطرق إلى تجربة الفن. يعتبر سيلماير الأول الذي عالج هذه المسألة بتمييزه بين المستوى الأول والمستوى الثاني في تاريخ الفن. ينبغي للمناهج المتعددة والمطورة في مباحث تاريخ الفن

والدراسات الأدبية أن تؤكد على خصوبتها عندما ترتقي بتجربة الفن إلى درجة عالية من الوضوح والمطابقة "التناسب" : فهي تقتضي إدماجا تأويليا. لهذا السبب اكتسبت بنية التطبيق، والتي تتخذ جذورها ومصادرها التأويل القانوني، قيمة النموذج. من المؤكد أن التقارب الذي يفرض نفسه هنا بين الفهم في تاريخ الفن والفهم الذي يسود في المذهب القانوني لا يلغي الاختلاف الكائن بينهما كما ألح على ذلك بيتي وفيياكير. لكن دلالة "التطبيق" التي تمثل عنصرا مؤسسا لكل فهم ممكن ليست هي "دلالة التطبيق أو الاستعمال" البعدي أو الخارجي لشيء وجد لذاته عموما تطبيق الوسائل لغايات محددة سلفا أو أيضا تطبيق قواعد على سلوكنا وتصرفنا لا يعني أننا نُخضع معطى مستقل في ذاته، أو لنقل شيئا معروفا بشكل "نظري محض"، لغاية تطبيقية. عموما، الوسائل هي بالأحرى التي تتقيد أو يتم الحصول عليها بالتجريد انطلاقا من السلوك. لقد حلل سابقا هيغل في مؤلفه فينومينولوجيا الفكر هذا الديالكتيك بين القانون والحالات الخاصة أين يمتد التحديد الواقعي والملموس.

هكذا فإن بنية التطبيق، التي تنكشف للتحليل النفسي، لا تعني مطلقا حصر وتحديد الفهم "دون افتراض" ما يقوله النص نفسه ولا تسمح أبدا بأن نعزل النص عن مقاصده الدلالية "الخاصة" لنجعله تحت تصرف الأغراض والمقاصد المتصورة مسبقا. يكتفي التفكير بالكشف عن الشروط التي يتواجد فيها الفهم والتي تطبق على مستوى "فهمنا المسبق" عندما نجتهد في فهم ما يقوله النص. هذا لا يعني البتة أننا نترك العلوم الإنسانية، بما هي علوم "غير دقيقة"، تنمو وتتطور بصعوبة – مع قصورها

المؤسف- ما دامت هي عاجزة عن الارتقاء إلى مستوى العلم "التجريبي" والاندماج في وحدة العلم. إحدى نتائج فن التأويل الفلسفي هي أن الفهم لا يمكنه أن يتحقق إلا إذا استعمل الفرد، الذي يريد أن يفهم، افتراضاته المسبقة الخاصة. تنتمي المساهمة الإبداعية للمؤول إلى دلالة الفهم نفسها. هذا لا يبرز الطابع الخاص والاعتباطي للتحيزات والميولات الذاتية، لأن الأمر (النص الذي نتوخى فهمه) يصبح في كل مرة المعيار أو النموذج الوحيد كلما تركناه ينكشف بذاته. صحيح أن المسافة الضرورية بين العصور والثقافات والطبقات والعرقيات وحتى الأشخاص هي عنصر عابر للذوات ينعش الفهم ويمنحه القوة والجهد الفكري ويمكننا أيضا وصف هذه الظاهرة بقولنا إن المؤول والنص يمتلك كل واحد منهما "أفقه" الخاص وإن الفهم يمثل انصهار هذه الآفاق. لقد أعرض الإشكال التأويلي، أساسا، عن كل قاعدة ذاتية وسيكولوجية لينتقل إلى المعنى الموضوعي الذي تنقله الوظيفة الفعلية للتاريخ كما هو الحال في الأبحاث حول العهد الجديد (خصوصا عند ف. فوكس وج إيبولينغ) أو في منظومة النقد الأدبي أو في الامتداد الفلسفي للمنطلق الهيدغري.

البديهية الرئيسية للوساطة بين هذه المسافات هي اللغة التي ينتقل عبرها المؤول (أو المترجم) ما فهم واستوعب إلى التعبير. يتحدث علماء اللاهوت والشعر عن حدث وظاهرة اللغة. بمعنى من المعاني، يقترب فن التأويل متبعا مساره الخاص كما يبدو في الفلسفة التحليلية الناتجة عن نقد الميتافيزيقا كما تتجلى في الوضعية الجديدة. منذ أن تخلت هذه الفلسفة، نهائيا، عن هدم "الافتتان السحري الذي تسببه اللغة" عبر تحليل أنماط الخطاب

والبحث عن أحادية المعنى لكل المنطوقات والعبارات بواسطة لغات رمزية اصطناعية، لم تستطع العودة إلى فوق إشتغال اللغة داخل لعبة لغوية، كما بينها فتغنشتين في "مباحثه الفسلفية". كان ك. آبل على حق عندما اعتبر أن مفهوم اللعبة اللغوية لا يسمح سوى بوصف اتصالية التراث بشكل انفصالي بقدر ما يتغلب على السذاجة الوضعانية المتجسدة في مفهوم المعطى بتفكيره حول شروط الفهم (الفهم القبلي، أولية السؤال، تاريخ تحفيز وتبرير كل تأكيد واثبات)، فن التأويل يمثل في الوقت نفسه نقد العقلية المنهجية الوضعانية ومعرفة ما إذا كان يتبع منهاج نظرية ترنسندنتالية (ك. أ. آبل) أو نظام الديالكتيك التاريخي (يورغن هابرماس) يظل ذلك موضوع جدل.

يمتلك فن التأويل مسألة مستقلة. على الرغم من تعميمه الصوري، لا يمكن إدماجه في المنطق. فهو يشترك مع المنطق في التعميم وربما يفوقه أيضا. كل سياق عباري يمكن اعتباره بخصوص بنيته المنطقية: قواعد النحو والتركيب النحوي وكذا قوانين منطق النتائج يمكن تطبيقها على سياقات الخطاب والفكر. لكن من النادر أن يستجيب سياق الخطاب. المعاش فعلا، للمقتضيات الصارمة لمنطق العبارة. ليس الخطاب أو الحوار، بمعنى الحكم المنطقي، "عبارات" يمكن تحقيق وإثبات وإدراك دلالتها ومعناها الأحادي، لأنها تمتلك دوما جانبا عرضيا.

نجدها في مسار تواصلي حيث لا يشكل الحديث المنفرد أو مونولوج الحوار إزاءها سوى حالة خاصة وجزئية. يعتبر الحوار نمط إنجاز اللغة على افتراض أنه يتعلق الأمر بحوار الذات مع ذاتها والذي ميز به أفلاطون فكره وفلسفته كلها.

باعتبارها نظرية في الفهم والحوار، فإن فن التأويل عبارة عن تعميم. فهو لا يكتفي بفهم العبارة بناء على قيمتها المنطقية، وإنما يفهمها كإجابة عن سؤال، بمعنى أن الفرد الذي يفهم ينبغي أن يفهم أيضا السؤال الذي يتجاوز فحوى الإثبات المدرك منطقيا، لأن الفهم ينبغي أن يدرك دلالته انطلاقا من تاريخ التبرير أو الحافز. في الحقيقة، تتواجد هذه المسألة في الجدل الهيغلي للفكر والتي أكد عليها ب. كروتشي وكولينغوود وغيرهما. "منطق السؤال والجواب" عبارة عن فصل من السيرة الذاتية لكوليغوود ويستحق القراءة باهتمام خاص. لكن لا يمكن للتحليل الفينومينولوجي أن يتجاهل عدم وجود إدراك منعزل مثل الحكم المنعزل، لقد أعطى هانس ليبس، من خلال منطقه التأويلي، برهانا فينومينولوجيا على قاعدة المذهب الهسرلي للقصديات المجهولة وعرض الفكرة تحت تأثير المفهوم الوجودي للعالم عند هايدغر. في انكلترا، واصل أستين المنعطف الحاسم لفتغنشتين الأخير في اتجاه مماثل.

من عودة لغة العلم إلى لغة الحياة اليومية وعلوم التجربة إلى تجربة "العالم المعاش" (هسرل)، فإن فن التأويل، عوض أن يخضع للمنطق، يتجه من جديد نحو التراث القديم للبلاغة، كما عرضنا ذلك سابقا، الذي عقد معه سابقا روابط متينة. فهو يستعيد الرباط الذي انقطع في القرن الثامن عشر. في هذه الفترة رافع ج. فيكو عن تراث البلاغة القديم - باعتباره أستاذ البلاغة في نابولي- ضد احتكار "العلم" الحديث والذي سماه النقد Critica فقد ألح، خصوصا، على دلالة البلاغة بالنسبة للتربية وتكوين الحس المشترك Sensus cimmunis. في الواقع،

يشترك فن التأويل مع البلاغة في الدور الذي يلعبه الـ "eikos" البرهان القاطع والمقنع. تراث البلاغة - الذي توقف بشكل حاسم في ألمانيا في القرن الثامن عشر، رغم هردر - له مع ذلك مفعول مؤثر، بشكل غير معروف، في ميدان الجمال وفن التأويل، كما أوضح ذلك كلاوس دوكروهن. مواجهة لهيمنة المنطق الرياضي الحديث وتطوره المستمر، ظهرت في زماننا الحديث مقاومة ناتجة عن البلاغة والعقلانية القانونية، خصوصا في مؤلفات ش. بيرلمان ومدرسته.

ينبغي استحضار البعد الأكثر اشتمالا للمشكل التأويلي باعتباره في مصاف المكانة الرئيسية التي تشغلها اللغة في حقل التأويل. ليست اللغة مجرد وسيلة - داخل فضاء "الأشكال الرمزية" (كاسيرر)، فهي تربط، فضلا عن ذلك، علاقة متينة مع الوحدة الكامنة للعقل. يتم إنجاز هذا الأخير في اللغة بشكل تواصلي، كما ألح على ذلك ريشارد هونيسفالد: ليست اللغة مجرد "حدث" بل هي أيضا "قاعدة" يرتكز عليها تعميم (أو عالمية) فن التأويل. نجد هذا التعميم في نظرية الدلالة عند أغسطين وتوما الأكويني ما دام أنهما يعتبران أن دلالة العلامات (الكلمات) تتجاوزها دلالة الأشياء ويبرران بذلك مجاوزة المعنى الحرفي Sensus Literalis. لا يقدر فن التأويل اليوم متابعتهما، بمعنى أنه لا يذهب إلى حد الإقرار باستحضار رمزي جديد. لذلك ينبغي التسليم بلغة الخلق التي عبرها يوجه الإله خطابه. بيد أنه لا يمكننا الانغلاق في فكرة مفادها أن "المعنى" لا يستعمل في الخطابات والكتابات فحسب، وإنما أيضا في جميع الإبداعات البشرية بحيث تكون قراءة وفك الرموز نشاطا تأويليا.

لقد عبر هيغل عن ذلك في مذهبه حول "الفكر الموضوعي" ويظل هذا الجزء من فلسفته في الفكر حيا بمعزل عن نسقه الجدلي الشامل (أنظر مثلا مذهب الفكر الموضوعي عند نيكولاي هارتمان ومثالية كروتشي وجونتيل). ليس ثمة لغة الفن التي تحمل طموحات شرعية للحقيقة فحسب، بل هناك أيضا كل شكل إبداع ثقافي وإنساني. من الممكن أيضا توسيع وتعميم المسألة. ما هو الشيء الذي لا يعد ضمن توجهنا اللغوي في العالم؟ كل معرفة إنسانية للعالم تكون اللغة وسيطا لها. التوجه الأول نحو العالم يتم عبر التمرن والتدرب على اللغة. لكن ليس هذا كل شيء. لغوية "وجودنا - في - العالم" تعمّ في نهاية الأمر كل ميدان التجربة. يبدو أن نمط الاستقراء كما وصفه أرسطو وعرضه فرنسيس بيكون في تأسيسه للعلوم التجريبية الحديثة غير كاف من وجهة نظر النظرية المنطقية للمعرفة العلمية ويحتاج إلى تنقيحات. كما أنه لا يبرز بصورة جلية وواضحة ما يجعله يقترب من التعبير اللغوي للعالم. في تعليقه، وضح تيمستيوس هذا الفصل عند أرسطو بالاستناد إلى التدرب على اللغة وهو الميدان الذي فتحت فيه الألسنية الحديثة (شومسكي) وعلم النفس (بياجي) آفاقا جديدة. لكن ينبغي معرفة أيضا، وبدلالة أكثر اتساعا، أن كل تجربة تتم بالتوسيع التواصلي المستمر والثابت للمعرفة التي سنشكلها حول العالم. فهذه التجربة هي في حد ذاتها معرفة ما عرف سابقا، لكن بدلالة أكثر عمقا وعموما من الشعار الذي شكله بوخ في تحديد نشاط الفيلولوجي. هو أن التراث الذي نحيا فيه ليس مجرد تراث ثقافي مزعوم يتركب بالضبط من نصوص وأثار وروائع والتي تبلّغ

وتنقل دلالة مشكلة لغويا أو موثقة تاريخيا، بينما تبقى المحددات الحقيقية لحياتنا - شروط الإنتاج- "في الخارج" : بالعكس تماما، العالم كما هو مختبر على نمط تواصلي قد تم نقله وتبليغه إلينا كشمولية أو وحدة مفتوحة. هذا ليس شيئا آخرا غير التجربة. موجودة حيثما اختبر وعرف العلم وأزيلت الغرابة وتشكل الإلهام والحدس والمطابقة. أخيرا، يكمن النشاط الرفيع لفن التأويل، باعتباره نظرية فلسفية، في تبيان، كما فعل ذلك بولانيي، إن اندماج جميع المعارف العلمية في المعرفة الشخصية للفرد يجدر أن نسميه "تجربة".

هكذا يبلغ البعد التأويلي نشاط المفهوم الفلسفي كما يمتد ويستعمل عبر آلاف السنين. باعتباره تجربة فكرية، وينبغي فهم هذا البعد التأويلي على أساس أنه حوار يشترك فيه كل حاضر دون أن يزعم التحكم فيه بطريقة عليا والسيطرة عليه بشكل نقدي. عيب تاريخ المشكلات التأويلية هو بالضبط اعتبار تاريخ الفلسفة مجرد إثبات إقرار إدراكها للمشكلات وليس كشريك نقدي يكشف عن حدود بداهتنا الخاصة. لبلوغ ذلك، ينبغي طبعا الانقطاع إلى التفكير التأويلي. فهذا الأخير يخبرنا بأن لغة الفلسفة لها دوما شيء غير ملائم وأن غرضها يهدف إلى إدراك أشياء لا يحتويها الأمر الذي تثبته وتؤكد عليه وإدراك ما هو معروض على التو. فالمفاهيم التي تشكلها وتنقلها هذه اللغة ليست علامات ثابتة أو إشارات تدل على شيء متواطئ أو أحادي المعنى كما هو الحال في الأنساق الرمزية الرياضية والمنطقية واستعمالاتها.

فهذه المفاهيم تظهر بالأحرى في الحركة التواصلية للتأويل الإنساني للعالم الذي يقع في اللغة والتي تندمج وتتحول وتغتني

في سياقات جديدة متضمنة السياقات السابقة والتي تغيب في سهوة الفكر قبل أن تعود إلى الحركة والنشاط بفضل الجهد المتجدد للفكر.

على قاعدة كل نشاط مفهومي ثمة بعد تأويلي يمكن وصفه اليوم بواسطة مصطلح غير محدد نوعا ما: "تاريخ المفاهيم" begriffsgeschichte فهو ليس مشروعا ثانويا ولا يعني أننا عوض أن نتكلم عن أشياء فإننا نتحدث عن وسائل التواصل التي نستعملها وإنما يدل بالأحرى على الجانب النقدي في استعمال مفاهيمنا. احتدام المستجد (في عقيدة أو مذهب) الذي يقتضي تحديدات أحادية المعنى وأيضا هذيان أحادية المعنى لابستمولوجيا دلالية فرعية يجهلان معنى اللغة وأنه لا يمكن اختراع وإبداع لغة المفهوم ولا يمكن تعديلها اعتباطيا واستعمالها وعزلها وإنما تصدر هذه اللغة عن عنصر نتحرك ونفكر في ثناياه. تقع الطبقات الصلبة لهذا السيلان، الذي يحيا بالفكر والخطاب، في كيد وحيلة الاصطلاح، لكن هذا الأخير يدمجه ويجره الحدث التواصلي الذي ننجزه باللغة ويتشكل بموجبه الفهم والتفاهم. هكذا تبدو لي نقطة التقارب بين فن التأويل وتطور الفلسفة التحليلية في انكلترا. لكن تبقى المطابقة محدودة. مثلما أن دلتاي تأسف لانعدام التشكيل التاريخي للتجريبية الانجليزية في القرن التاسع عشر، لا يمكن أيضا الطموح النقدي لفن التأويل، المنعكس تاريخيا، في السيطرة على أنماط الخطاب في بنيتها المنطقية، وهو ما ينطبق نوعا ما على نظرية الفلسفة "التحليلية"، وإنما يساهم في التوفيق بين المحتويات المنقولة لغويا. هذا التوفيق الذي يأخذ بعين الاعتبار كل التجربة التاريخية

التي ترسبت فيها.

حاز المشكل التأويلي على حدة جديدة في حقل منطق العلوم الاجتماعية ينبغي، بكل تأكيد، الاعتراف بأن البعد التأويلي هو قاعدة كل تجربة (فكرة حول) العالم وعليه أن يؤدي دوره في نشاط علوم الطبيعة، كما بين ذلك خصوصا توماس كوهن. لكن هذا لا ينطبق أيضا على العلوم الاجتماعية. في الواقع، في الوقت الذي يمتلك فيه المجتمع الوجود في دلالته اللغوية، يسيطر البعد التأويلي على ميدان الموضوع الخاص بالعلوم الاجتماعية (وليس فقط مفهوميته النظرية). وجد النقد التأويلي للموضوعانية الساذجة في العلوم الإنسانية صداه في نقد الايديولوجيات ذات التوجه الماركسي (هابرماس، وأيضا النقاش الحاد الذي وجهه هانس ألبرت ضد هذا النقد).

المعالجة بالحوار هي أيضا ظاهرة تأويلية حيث ناقش مبادئها النظرية كل من جاك لاكان وبول ريكور. تبدو لي أهمية المماثلة أو القياس بين الأمراض النفسية وعلل المجتمع أمرا مشتبها فيه. لا يمكن مقارنة وضعية السوسيولوجي تجاه المجتمع مع المحلل النفسي إزاء المريض. النقد الايديولوجي الذي يزعم الابتعاد عن كل هم ايديولوجي ليس أقل دوغمائية من العلم الاجتماعي "الوضعاني" المفهوم كتقنية اجتماعية. في نظر محاولات الوساطة هذه. يبدو لي أن التعارض بين نظرية التفكيك التي يمثلها جاك دريدا وفن التأويل أمرا مفهوما. غير أن التجربة التأويلية تدافع عن مصداقيتها الخاصة ضد نظرية تفكيك "المعنى". البحث عن "المعنى" في الكتابة لا علاقة له بتاتا - رغم نيتشه- بالميتافيزيقا.

إذا سرنا على منوال فن التأويل فإننا نجد أن كل مجهود للمفهمة يسعى إلى الإجماع الممكن، وهذا المجهود ينبغي أن يرتكز في حد ذاته على الاتفاق الذي يربطنا بما نتفاهم حوله ونتفق عليه. فهذا ليس افتراضا مذهبيا، ولكن مجرد وصف فينومينولوجي. إذا لم يوجد أي شيء يربطنا (بالأشياء التي نتفق عليها) فإن الحوار يؤول إلى الإخفاق. لهذا السبب ينبغي للنقد الإيديولوجي أن يدمج الخطاب العقلاني كقضية حاسمة تمكننا من التفاهم دون إحراج. والشيء ذاته يتأكد في إجراءات التحليل النفسي. لا يتأسس نجاح علاجية الحوار على النشاط الإرادي للتفكير عند المريض فحسب. أن ينجح المريض في فك عقده النفسية بمساعدة المحلل النفسي وبواسطة علاجية الحوار ليس كل ما في الأمر، يكمن الهدف الأسمى في أن يتوصل إلى العثور على قدرته الطبيعية في التواصل مع الغير.

هنا يتجلى الاختلاف الذي لا يمكننا تجاهله. يدعي النقد الإيديولوجي أنه تفكير محرر بنفس مزاعم الحوار العلاجي الذي يطمح إلى رفع أقنعة اللاشعور وجعلها واعية. فهما (أي النقد الإيديولوجي والحوار العلاجي) يفترضان معرفتهما الخاصة ويعتبران أنهما مؤسسان على دعامة عملية متينة. بالمقابل، لا يشتمل التفكير التأويلي على أي من هذا القبيل. فهو لا يزعم أن معرفة الشروط الاجتماعية تجعل أمرا ممكنا التواصل المشوه الصورة. فهذا يساوي. في نظره، ما يظهر ويتجلى عن تواصل صحيح وغير معوج. فهو لا يعتبر أنه يعالج المشكلات مثل الطبيب الذي يوجه منحى فكر المريض نحو المأمن بحمله على استيعاب سيرته الذاتية وطبعه الحقيقي. في كلتا الحالتين، النقد

الإيديولوجي والتحليل النفسي، يعتبر التأويل أن المعرفة المسبقة توجهه ويتم بموجبها تحليل الأفكار المتصورة الراسخة والأحكام المسبقة. يصبح النقد الإيديولوجي والتحليل النفسي، بهذا المعنى، عبارة عن إيضاح أو إنارة Aufklärung.

بالمقابل، تستقبل التجربة التأويلية كل طموح إلى معرفة مسبقة بنوع من الشكوكية والارتيابية. مفهوم "الفهم القبلي" الذي أبرزه بولتمان لا يدل على هذه المعرفة (المسبقة) ينبغي أن تستعمل أحكامنا المسبقة في سياق الفهم نفسه. تنكشف المفاهيم مثل الإيضاح أو الإنارة و"التحرير" و"الحوار دون إكراه أو قسر" في واقعية التجربة التأويلية كتجريدات بائسة. هو أن التجربة التأويلية تتحقق إلى أي حد يمكن للأحكام المسبقة أن تتأصل وتتجذر وكيف أن الوعي البسيط لهذه الأحكام بإمكانه إيقاف ووضع حد للعنف. أحد آباء عصر الأنوار الحديث وهو ديكارت اكتشف كذلك باستناده أقل على البرهنة منه على التأمل، على التفكير المتكرر قصد تبرير وإضفاء المصداقية على مفهومه الجديد حول المنهج. لا نرى في ذلك مجرد برهنة بلاغية. دون المنهج لا معنى للتواصل ولا معنى لما تكشف عنه المساهمات الفلسفية والعلمية بمساعدة وسائل بلاغية. تاريخ الفكر برمته يؤكد على التقارب الكائن بين الخطابة والهيرمينوطيقا. غير أن هذه الأخيرة تشتمل على عنصر يتجاوز الخطابة: إنها تستلزم دوما الالتقاء مع آراء الغير (الآخر) التي يتم الإفصاح عنها. هذا ينطبق أيضا على النصوص التي نتوخى فهمها واستيعابها وكذا الإبداعات الثقافية. فينبغي لهذه النصوص والإبداعات أن تكشف عن قدرتها الاقناعية لتستوعب وتفهم

بشكل غير ملتبس إذا كان فن التأويل عبارة عن فلسفة، فلأنه ليس مجرد آلية أو تقنية Kunstlchre "تقتصر" على فهم آراء الآخر. التفكير التأويلي على يقين بأن كل فهم للآخر أو للغيرية ينطوي على جانب من النقد الذاتي. فالفرد الذي يريد أن يفهم (إرادة الفهم) لا يدعي الاستحواذ على وضعية أو مكانة عليا، وإنما يعترف بأن افتراضه للحقيقة هو أمر يمكن اختباره وامتحان مصداقيته. هذا الاختبار في عداد كل فهم كما أن كل فهم يساهم في تشكيل الوعي بالوظيفة الفعلية للتاريخ.

النموذج الرئيسي لكل تفاهم هو الحوار والمحادثة نعرف بأن الحوار مستحيل إذا استحوذ أحد شركاء هذا الحوار وبشكل مطلق على المكانة أو الوضعية الراقية مقارنة مع الآخرين، عندما يزعم مثلا امتلاك معرفة مسبقة حول الأحكام القبلية التي يصبح فيها الآخر أسيرا.

ينغلق هكذا في أحكامه القبلية الخاصة. يصبح التفاهم الحواري متعذرا إذا لم ينفتح أحد الشركاء على الحوار. تنتج هذه الحالة عندما يؤدي (أحد الشركاء) دور النفساني أو المحلل النفسي في العلاقات الاجتماعية ولا يأخذ تأكيدات الغير بجدية ويدعي بالتالي الكشف عنها بطريقة التحليل النفسي. وعليه تتقوض وتتدمر الشراكة التي تستند عليها الحياة الاجتماعية. لقد عالج بول ريكور هذه الإشكالية بشكل منسق، عندما يتحدث هنا عن "صراع التأويلات" لقد وضع ريكور من جهة ماركس ونيتشه وفرويد ومن جهة أخرى القصدية الفينومينولوجية في فهم "الرموز" قبل أن يبحث عن وساطة جدلية. فهناك، من جهة، السلالة الوراثية والحفريات ومن جهة أخرى التوجه نحو معنى

مقصود ومراد ونحو الغائية فليس هذا، في نظره، سوى تمييز تمهيدي ينبغي أن يعبد الطريق نحو هيرمينوطيقا عامة. يكمن نشاط ودور هذه الأخيرة في إيضا ح الوظيفة التأسيسية في فهم الرموز وفهم الذات بواسطة الرموز. لكن، تبدو لي هذه النظرية التأويلية غير متماسكة. تسعى أشكال الفهم الرمزي - جنبا إلى جنب- إلى إدراك دلالة مختلفة وليس المعنى نفسه لمفهوم الرمز بحيث تؤسس "معنى" مختلف حول الرمز في الواقع، تستبعد إحدى الأشكال الأخرى لتعبر عن شيء آخر، كما تستوعب إحدى الأشكال ما يريد الرمز التعبير عنه وتدرك الأخرى ما يحجبه ويخفيه. يتعلق هنا الأمر بدلالة الفهم المختلفة والمغايرة. في الأخير، يتوقف تعميم (وعالمية) التأويل على معرفة إلى أي حد يحصر الطابع النظري والمتعالي للتأويل من صلاحيته ومشروعيته لصالح العلم أو لإثبات مبادئ المعنى المشترك وبالتالي تبرير الطريقة التي يندمج بموجبها كل استعمال للعلم في الوعي العملي (التطبيقي). يقترب هكذا فن التأويل، بما هو نظرية عالمية معممة، من "الفلسفة العملية" حيث تم ترقية عملية تجديدها في صلب التراث الترسندنتالي الألماني من خلال أعمال ج. ريتر ومدرسته. فن التأويل الفلسفي على وعي بهذه النتيجة. نظرية ممارسة الفهم (العملي) هي بكل تأكيد نظرية وليست ممارسة، لكن نظرية الممارسة ليست "تقنية" أو التعلق المفترض للممارسة الاجتماعية بالمعرفة العلمية: إنها تأمل فلسفي حول الحدود المفروضة على كل هيمنة تقنية - علمية للطبيعة والمجتمع. الدفاع عن هذه الحقائق في مواجهة المفهوم الحديث للمعرفة العلمية هو إحدى النشاطات الهامة لفن التأويل الفلسفي.

III - التجربة الإنسانية ومشكل الهيرمينوطيقا

لماذا اتخذ مشكل اللغة في المناقشات الفلسفية المعاصرة مكانة رئيسية كالتي احتلها مفهوم الفكر أو الفكر المفكر ذاته هناك ما يقارب المائة وخمسين سنة؟ بطرحنا لهذا السؤال، أريد - بطريقة غير مباشرة- تقديم إجابة للمسألة التي ينبغي نعتها بأنها المسألة المحورية والرئيسية في عصرنا الحديث والتي أملاها علينا وجود العلم الحديث. أقصد بالمسألة معرفة كيف أن تصورنا الطبيعي للعالم أي تجربتنا في العالم باعتبارنا أفرادا نحيا التاريخ ومصير حياتنا يرتبط بالسلطة المجهولة- التي لا يمكن المساس بها- والمتمثلة في صوت العلم (أو صدى وأثر المعرفة العلمية). يكمن نشاط الفلسفة، منذ القرن السابع عشر، في التوفيق بين شمولية تجربتنا الحياتية الإنسانية والاندفاع الجديد لقدرات الإنسان في المعرفة والممارسة. يتجلى هذا بطرق مختلفة ويتواجد أيضا في المحاولة التي يباشرها الجيل الجديد عندما يضع مشكل اللغة في صلب الاهتمامات الفلسفية باعتبارها النمط الأساسي لاكتمال وجودنا -في- العالم والشكل الذي

ينطوي على شمولية تأسيس وتشكيل العالم. لدينا بكل وضوح العلوم بوصفها عبارات متصلبة ومثبتة في علامات ورموز ذات طابع غير لساني ونشاط إقامة الروابط التي تجمع بين عالم الموضوعات (المتاحة بفضل وسائلها والخاضعة لاعتباطية أحكامنا) والذي نسميه عالم التقنية وبين القوانين الأساسية لوجودنا الخاص والمستنبطة من اعتباطية أحكامنا والتي لم يعد في وسعنا تشكيلها وبلورتها وإنما احترامها وإجلالها.

أريد توضيح بعض المسائل البسيطة بالكشف عن عالمية وجهة نظر اصطلحت عليها اسم "التأويلية" أو الهيرمينوطيقا باعتمادي على طريقة تعبير استعملها هيدغر في بداية تفكيره الفلسفي بتوسيع الأفق المعرفي الذي يرجع، في بدايته، إلى اللاهوت البروتستانتي والذي نقله فيلهايم دلتاي إلى عصرنا الحديث.

ماذا تعني "الهيرمينوطيقا"؟ أود الانطلاق من تجربتي المسافة الاغترابية أو الإستلابية (أو الاستلاب عبر المسافة أو التباعد الزمني) verfremdungser Fahrung اللتين نصادفهما في ميدان المرجعيات الهامة. أقصد تجربة الوعي الجمالي وتجربة الوعي التاريخي. يمكن التعبير عن ذلك (أي ما هو مفكر فيه هنا) في بضع كلمات. يحقق الوعي الجمالي إمكانية أنه لا يمكننا الاعتراض عليه والتقليل من أهميته والتصرف بصورة نقدية وإيجابية إزاء خاصية أثر فني. ولكن هذا - ينبغي التأكيد على ذلك - مثل الحكم الذي نحمله بأنفسنا، يفصل في نهاية الأمر بصرامة التعبير وصحة ما نحكم عليه. الشيء الذي نرفضه ونستبعده ليس لديه ما يقوله لنا. هذه السمة تميز علاقتنا بالفن

تبعا للدلالة التي يشتمل عليها هذا اللفظ والذي يتضمن أيضا، كما نعرف وكما أشار إليه هيغل، كل العالم الديني والاعتقادي للوثنية الإغريقية بما هو دين في الفن كطريقة اختبار وتجريب اللاهوت في الإجابة التي يعبر عنها الإنسان عبر الأشكال الفنية. لكن عندما يصبح هذا العالم -الذي نشكل في ثناياه تجربتنا الإنسانية - وتبعا لمسار المسافة الاستلابية موضوع الحكم الجمالي، فإنه يفقد -في الظاهر- من سلطته البدائية واليقينية. ينبغي أن نعترف بأن عالم التراث الفني (العصرنة المهيبة التي يزودنا بها الفن مع جملة العوالم الإنسانية) هو أكثر من أن يكون مجرد موضوع يمكننا قبوله أو رفضه بحرية. أليست الحقيقة هي بالأحرى الشيء الذي يستولي علينا ويحرك مشاعرنا -مثل الأثر الفني- والذي لا يترك لنا حرية إبعاده عنا ولا قبوله أو رفضه من تلقاء أنفسنا؟ بالإضافة، أليس من الحقيقي أن الآثار التي صنعتها الكفاءة أو المهارة الفنية للإنسان -والتي تعبر آلاف السنين- لم تشكل، بالتأكيد، لأن تصبح موضوعا للقبول أو الرفض الجمالي من هذا النوع؟ لم يهيئ أي فنان (في الثقافات القديمة ذات لحمة دينية) أثره الفني في تصميم آخر سوى لكي يرى إبداعه الفني (في ما يصوره ويعبر عنه) يقبل ويندمج في العالم الذي يحيا فيه البشر متحدين بروابط اجتماعية. الوعي بالفن أو الوعي الجمالي هو دائما وعي ثانوي مقارنة مع الطموح أو النزوع المباشر إلى الحقيقة التي تصدر عن (أو تتجلى في) الأثر الفني. بهذا المعنى، عندما نقيّم الشيء تبعا للخاصية الجمالية، ثمة مسافة استلابية مقارنة مع ما هو، في الحقيقة، مألوف لدينا ومتصل بنا اتصالا وثيقا. مسافة من هذا النوع، التي تجعل

الحكم الجمالي أمرا ممكنا، تحصل عندما يتخلص الفرد من النداء المباشر الذي يثيره ويحرك مشاعره. وعليه، تكمن إحدى منطلقاتي الفكرية فيما يلي: السيادة الجمالية التي تظهر في ميدان تجربة الفن، مقارنة مع حقيقة هذه التجربة التي نمارسها تحت أشكال التعبير الفني، تمثل مسافة استلابية.

المشكل المطروح هنا تم التفكير فيه وإفساد طبيعته هناك ما يقارب الثلاثين عاما عندما حاولت السياسة الفنية للوطنية-الاشتراكية (تبعا لغايتها وأهدافها السياسية) انتقاد شكلانية ثقافة جمالية بحتة بتحدثها عن تضامن الفن مع الشعب، بالرغم من كل أشكال الإفراط وسوء الاستعمال التي أثارها هذا المفهوم، لا ينبغي إنكار أنه (أي المفهوم) يحيل إلى شيء واقعي وملموس. كل إبداع فني حقيقي يرتبط بالجماعة التي يندمج فيها وهذه الأخيرة هي دوما شيء آخر غير المجتمع المثقف والمستعمل والمرهب من طرف النقد الفني. نمط تجربة المسافة الاستلابية الثاني يؤسسه الوعي التاريخي، هذا الفن المهيب البطيئ في التقدم والذي يعلمنا كيف ننتقد ذواتنا بتلقينا لأحداث وشهادات الماضي. العبارة الشهيرة لرانكيه حول إقصاء الفردانية أنتجت عبارة شعبية لما هي ضرورة الفكر التاريخي، أي النشاط الذي يتحدد به ويمارسه الوعي التاريخي قصد فهم كل شهادات عصر معين انطلاقا من الروح الفكرية Geist لهذا العصر بالتفكير والتأمل فيها وبغض النظر عن انشغالاتها الحياتية الراهنة دون الارتقاء بطموح خلقي إلى فضاء الماضي الذي نتوخى فهمه هو الآخر كماض إنساني. الرسالة الشهيرة لنيتشه حول فائدة التاريخ وضرره على الحياة كشفت عن التناقض الكائن بين

المسافة التاريخية Historische Distanzierung وإرادة الإبداع المباشر الخاصة بالحاضر وأبرزت في الوقت ذاته عن نتائج متعددة لمثل هذا الانتقاص الذي يميز إرادة الإبداع الخلاق والذي سماه نيتشه "الاسكندري" والذي يوهم بأنه علم تاريخي حديث. لقد انتقد نيتشه الغموض ونقص الصرامة في التقييم الذي يعاني منهما الفكر الحديث والذي تعود رؤيته وإدراك الأشياء في نور أعمته أشعته، وعجز بالتالي عن تقييم ما يتمثل أمامه وتحديد وضعيته إزاء ما يلتقي به ويتقاطع معه، العمى الأكسيولوجي (القيمي) الذي تتخبط فيه الوضعانية التاريخية يفسره الصراع بين عالم تاريخي جعلته المسافة الزمنية بالنسبة إلينا غريبا والقوى الحية للحاضر. نيتشه هو بكل تأكيد شاهد فريد من نوعه، ولكن أن لا يتم طموح الوعي التاريخي إلى الموضوعية دون أن يصطدم بمشكلات خاصة، هو ما دلت عليه، بأهمية فائقة، التجربة التي باشرناها وأنجزتها طيلة المائة سنة الماضية. فمن البديهي أن روائع وأثار البحث، تبعا لصيغة رانكيه، أين تخلينا تماما عن الرؤى الفردية يمكن تقريبها وربطها دون الوقوع في أخطاء الاتجاهات السياسية لعصرها. عندما نقرأ التاريخ الروماني لمومزن نعرف بأنه لا أحد يمكنه كتابة أثر كهذا، بمعنى أننا نعرف في أية وضعية سياسية يجمع هذا المؤرخ أصداء الماضي في لوحة منظمة وبليغة. الأمر نفسه يتعلق بتراتشكيه أو فون سيبيل إذا اكتفينا فقط ببعض الأمثلة البارزة في التأريخ البروسي، يبدو أن حقيقة التجربة التاريخية لا تتجلى برمتها في التأويل الذي يقترحه التاريخ نفسه وفق المنهج المطبق. فمن المسلم به أنه من المشروع إخضاع التصورات أو الأحكام

المسبقة المرتبطة بحاضرنا للضبط والمراقبة بحيث لا يمكن أن لا نفهم شهادات الماضي. لكن من الواضح أن هذا الأمر لا يستنفذ نشاط فهم الماضي وتراثه. قد يحدث -وهي إحدى المقتضيات التي تفرض نفسها على نقد تصور الذات للمعرفة التاريخية عوض أن تمعن النظر في هذه الفكرة -أنه فقط الأشياء عديمة القيمة في البحث التاريخي تسمح بالاقتراب من هذا النموذج في استبعاد أو عزل المعادلة الفردية تماما. بيد أن آثار البحث الكبرى والخصبة تحافظ على نوع من روعة وتألق لعبة المرايا أين ينعكس الحاضر مباشرة في الماضي والماضي في الحاضر.

هذه التجربة الثانية التي انطلق منها (أي المعرفة التاريخية) لا تعبر سوى عن وجه من الوجوه الحقيقية من تجربتنا، بمعنى الدلالة التي يتخذها بالنسبة إلينا الالتقاء مع التراث التاريخي والتي لا يتعرف عليها (أي تجربتنا) إلا في شكل مستلب. إذا قابلت هذا التراث بالوعي التأويلي كإمكانية واسعة يمكن تطويرها، ينبغي في هاته الحالة أيضا تفادي القطيعة الابستمولوجية التي تؤثر في ما اصطلح عليه قديما اسم "علم التأويل" والتي بواسطتها أدمج هذا العلم التأويلي في الفكرة الحديثة للعلم التجريبي. عندما نتجه نحو تأويلية شلايماخر، الناطق الرسمي باسم التاريخ الرومانسي ولاهوتي مسيحي لا تغيب عنه انشغالاته المعرفية والذي أعتبر أن تأويليته، بما هي قاعدة معيارية عامة للفهم، تصلح للنشاطات الخاصة بالتفسير الإنجيلي، فيبدو أن وجهة نظره حول "الهيرمينوطيقا" قد قيدتها وحصرت من آفاقها -بالأخص- الفكرة الحديثة للعلم. يعترف

شلايرماخر بالهيرمينوطيقا على أنها فن تفادي عدم الفهم. طبعا، لا يتعلق هنا الأمر بوصف خاطئ تماما للنشاط التأويلي: عزل أو استبعاد -وفق تفكير منهجي ومحكم- ما هو غريب ويؤدي إلى عدم الفهم والقادم من تخوم الزمن وتبدلات العادات الألسنية وتحولات دلالة العبارات وأنماط التفكير. غير أن السؤال المطروح هنا هو أيضا: هل تتحدد ظاهرة الفهم بشكل مطابق وملائم عندما أقول: الفهم هو تفادي الغموض وعدم الفهم؟ أليس كل عدم فهم هو في الحقيقة مسبوق بـ "اتفاق" Einverständnis باعتباره الدعامة والقاعدة؟ وما أريد استحضاره هنا ينتمي إلى التجربة العادية. نقول على سبيل المثال: يقع الفهم وعدم الفهم بين "الأنا" و"الأنت". صيغة "أنا" و"أنت" تعبر في الواقع عن تجريد هائل. لا يوجد مثل هذا على الإطلاق. لا يوجد "أنا" ولا "أنت"، هناك فقط "أنا" الذي يقول "أنت" و"أنا" يقول "أنا" أمام "أنت"، لكن يتعلق هنا الأمر بوضعيات يسبقها دوما الاتفاق أو التفاهم Verständigung أن نقول "أنت" لشخص ما يفترض -كما نعرف- اتفاقا عميقا. يستند هذا الاتفاق على أمر ثابت ومستمر. حتى عندما تختلف آراؤنا ونحاول أن نتفق حول مسألة معينة، فإن "اتفاقا" من هذا النوع يعاد النظر فيه دوما، حتى وإن لم ندرك ذلك بوعي إلا نادرا. لكن حسب علم التأويل، الرأي الذي نتوخى فهمه هو شيء غريب يؤدي بنا إلى عدم الفهم، فمن اللائق إذن عزل واستبعاد جميع اللحظات التي يتسرب عبرها عدم الفهم بواسطة إجراء محكم ومحقق يكتسب بفضل التكوين التاريخي والنقد التاريخي ومنهج دقيق يرتبط بالقدرات النفسية للإحساس الداخلي

أو الحدس الجواني Einfühlung. هنا، فيما يبدو لي، يتحقق وصف ظاهرة عامة للحياة (المؤسسة جزئيا وتظل مع ذلك فرعية) التي تؤسس الـ "نحن" الذي يضمنا جميعا. يبدو لي أنه من اللائق تجاوز الأحكام المسبقة التي ينهض على أساسها الوعي الجمالي والوعي التاريخي والوعي التأويلي المحدود نحو تقنية تتفادى عدم الفهم وتتغلب على الاستلابات التباعدية التي تشتمل على هذه الأحكام المسبقة.

ما هو الشيء الذي يتجلى في هذه التجارب الثلاث بما هو عنصر تم اختزاله وعنصر يجعل الطابع الخاص لهذه التجارب أمرا ملموسا؟ ما هو الوعي الجمالي بالنسبة إلى تجاوزات الأمر الذي سمعنا دوما نداءه بالقياس إلى ما نسميه، في الفن، بـ "الكلاسيكي"؟ بهذا المعنى، أليس الشيء الذي يتوجه إلينا بالكلام والذي ندركه كشيء هام وضروري هو شيء لم يتم تحديد هويته وطبيعته؟ كل ما نقوله، بنوع من عفوية الصواب (ولو أنها تبدو غير صحيحة) ولكنها مقبولة لأول وهلة من وجهة نظر وعينا، : "هذا شيء كلاسيكي، فهو يدوم"، قد شكّل مسبقا إمكانية الحكم على الشيء من وجهة نظر جمالية. لا ينبغي الاعتقاد بأن المعايير والبراهين الصورية وحدها يمكنها أن تقودنا بكل حرية إلى التعبير عن مستوى التنظيم أو عن درجة الانسجام الداخلي تبعا للمهارة الفنية وحدها. نتواجد بالعكس وسط فضاء من الرنين الجمالي الخاص بوجدنا الحسي-الروحي والذي تثيره أصداء ونداءات التراث التي لا تنفك عن الوصول إلينا وبلوغنا. غير أن هذا الفضاء يسبق كل تقدير أو تقييم جمالي جلي.

الأمر نفسه يتعلق بالوعي التاريخي. نعتبر هنا أنه ثمة

نشاطات لا حصر لها في البحث التاريخي والتي ليست لها علاقات بحاضرنا وبعمق وعيه التاريخي لا يمكن، فيما يبدو لي، أن نشك في أن أفق الماضي الواسع-أين ترتسم في عمقه ملامح جانبية من ثقافتنا وحضارتنا - لأي لا يبدو فعالا وناجحا لما نريده ونرجوه ونخشاه من المستقبل. يتمثل التاريخ أمامنا ولا يتمثل سوى في ضوء هذا المستقبل الذي هو مستقبلنا. في هذا الصدد، إننا جميعا تلاميذ هيدغر الذي كشف عن أولية المستقبلية (تحقيق أو إنجاز شيء في المستقبل) بشأن إمكانية التذكر والاحتفاظ في الذاكرة وبخصوص شمولية تاريخنا. لا يقع هذا دون أن يترك أثرا حول ما يعلمه لنا هيدغر بشأن خصوبة حلقة الهيرمينوطيقا، فقد قمت بصياغة هذه المسألة عندما اعتبرت أن تقديراتنا وأحكامنا المسبقة لا تؤسس وجودنا الخاص. هاهنا صيغة مثيرة نظرا إلى أنها تهدف إلى تشكيل مفهوم إيجابي للحكم المسبق والذي دحرته وكبحته اللغة الشائعة تحت تأثير فلسفة الأنوار الفرنسية والانكليزية. يمكننا تبيان أنه ليس لمفهوم الحكم المسبق دلالة وحيدة نمنحها له. ليست الأحكام المسبقة بالضرورة لا تبرير لها وغير صحيحة بحيث أنها تعمل على حجب وإخفاء الحقيقة. تستلزم تاريخية وجودنا أن الأحكام المسبقة تؤسس، بالمعنى الاشتقاقي للكلمة، الاتجاهات المسبقة والمؤقتة للتوجيه والتي تجعل وجودنا أمرا ممكنا. يتعلق الأمر بتدابير احتياطية تدل على انفتاحنا على العالم وشروط تمكننا من الحصول على تجارب وبفضلها يوجه إلينا الشيء - الذي نتواصل معه ونلتقي به- خطابه. هذا لا يعني، بكل تأكيد، أنه، بانغلاقنا داخل أسوار الحكم المسبق، فإننا لا نترك الممر

حرا (عبر المصراع الضيق) إلا لمن له رخصة المرور مكتوب عليها: "لاشيء جديد في ما يقال هنا" بالعكس، نرحب بالمضيف الذي يعد بأمور جديدة تثير فضولنا. لكن كيف نعرف المضيف الذي نستقبله بوصفه شخصا له شيء جديد يريد إبلاغه لنا؟ أليس انتظارنا واستعدادنا لاستقبال وسماع ما هو جديد هو بالضرورة محدد بالأمور القديمة التي نحن مستغرقون فيها؟ ينبغي لهذه المقارنة أن تبرر، بشكل ما، الفرضية التي تعبر أن مفهوم الحكم المسبق الذي يرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم السلطة أو السيادة محتاج إلى إعادة تجديد تأويلي. فهي، مع ذلك، مقارنة وليست سببا. ليست التجربة التأويلية على غرار التجربة التي يقتضي فيها الشيء الخارجي أن يكون قابلا للنفوذ. إننا - بالعكس- مرتبطون بالشيء وبارتباطنا بهذا الشيء، فإننا ننفتح على ما هو جديد وحقيقي. ما يحدث هنا يتجلى في المقارنة الرائعة التي أقامها أفلاطون بين أغذية الجسم وغذاء النفس: بينما بإمكاننا مثلا وبتوصية من الطبيب الاستغناء عن أغذية الجسم، فإننا مستغرقون تماما في غذاء النفس.

السؤال الذي يطرح هو معرفة كيف أن علاقة وجودنا بالشروط التأويلية يمكن إثباتها وتبريرها إزاء وجود العلم الحديث الذي يقتضي غياب التدابير الاحتياطية والتصورات المسبقة. بحكم أن هذا الإنشاء يثير رضانا، لا يكفي طبعا صياغة بعض تعليمات العلم ومطالبته بإقامة التدابير والإجراءات. فهو لا ينصاع لإيعازنا وأمرنا، وإنما يواصل سبيله وفقا لضرورة داخلية لا يتحكم فيها ويجمع، أكثر فأكثر، المعرفة وإمكانيات التطبيق التي تذهلنا. لا يمكنه سوى القيام بهذا الأمر. فليس من المعقول

إيقاف نشاطات عالم الوراثة بحجة أن هذا النظام المعرفي قد يؤدي إلى إنتاج الإنسان الأعلى. لا يتعلق الأمر، بالنسبة للوعي البشري، بمعارضة مسار العالم وادعاء تأسيس عالم معارض. لا يمكن -مع ذلك- تجنب مسألة معرفة ما أدركناه- حول موضوعات على ما يبدو أنها أقل أهمية من الوعي الجمالي والوعي التاريخي- لا يوجد بشكل مماثل من الروح الفكرية للعلوم الدقيقة والسلوك التقني. عندما نشيد -باعتمادنا على قاعدة العلم الحديث- هذا العالم الجديد ذو الأهداف التقنية والذي يغير كل الأشياء حولنا، فإننا لا نعتقد بأن العالم- الذي اكتسب المعارف الحاسمة في هذا السياق- يهدف إلى تطبيقات تقنية. فما يحرك الباحث الحقيقي هو إرادة المعرفة الصادقة.

مع ذلك، المسألة الواجب طرحها هي معرفة إذا كان شيئا ما -قد أهمل هنا وترك جانبا- لا يتكرر إزاء شمولية حضارتنا الحديثة المبنية على قاعدة العلم وإذا كانت الشروط التي توجه وتدير إمكانيات المعرفة والممارسة هذه لا تبقى في النور الخافت الذي قد يؤدي إلى كون الإرادة التي تطبق هذه المعارف قد تصبح مدمرة.

فالمشكل هو، في الواقع، مشكل عالمي. مسألة الهيرمينوطيقا -كما وصفتها وصورت ملامحها- لا تنحصر في الميادين التي فكرت فيها في بداية أبحاثي. لقد تعلق الأمر فقط بتوطيد هذه المسألة للانطلاق من قاعدة نظرية والقدرة على تحمل الحدث الأساسي في ثقافتنا المعاصرة والمتمثل في العالم وتطبيقاته التقنية والصناعية. مثال ضروري -يبين كيف أن البعد التأويلي يشتمل على جملة إجراءات العالِم- يمنحه لنا علم

الإحصاء. فهذا الأخير يبين أن العلم يخضع دوما إلى شروط التجريد المنهجي الدقيق والمحدد وأن نجاح العالم الحديث يستند إلى كون أن هناك مسائل ممكنة تم إغفالها بواسطة التجريد. يبين عالم الإحصاء أنه -بتفكيره حول مسائل يجيب عنها- يتكيف مع غايات وأهداف الدعاية، ما يؤثر في هذا الميدان ينبغي أن يمارس دوما فعلا سابقا على الحكم الذي نتوجه إليه بالكلام ونحاول حصر إمكانية حكمه. فما هو مُعايَن يتجلى كخطاب أو لغة الأحداث، لكن لأية مسائل تقدم هذه الأحداث إجابة مقنعة وما هي الأحداث التي تشرع في الكلام إذا كانت هنالك مسائل مطروحة؟ هنا تبدو المسألة التي تثيرها الهيرمينوطيقا. فمن الواجب، قبل كل شيء، طرحها قصد إثبات دلالة هذه الأحداث وبالتالي النتائج المستخلصة من وجودها الخاص.

أفكر وأستعمل بلا تعمد هذا الأسلوب: أية أجوبة لأية أسئلة تشتمل عليها الأحداث؟ لكن هنا تتجلى ظاهرة التأويل القديم بمعنى لا يوجد إثباتات ممكنة لا تدرك كإجابة عن سؤال وأنها لا تفهم ولا تدرك إلا بهذا الشكل. فهذا لا يسيئ مطلقا إلى عظمة منهج العلم الحديث. فالذي يسعى إلى اكتساب علم من العلوم، ينبغي عليه أن يكتسب -قبل كل شيء- المنهج. لكن نعرف أن المنهج في حد ذاته لا يكفي، عموما، لضمان خصوبة تطبيقه. ثمة -بالمقابل-(وهو ما يمكن أن تثبته تجربة كل واحد) العقم المنهجي (أي تطبيق المنهج على موضوع ليس جديرا به) في حق موضوع لم يتم ترقيته كموضوع بحث انطلاقا من الموضعية الحقيقية للسؤال.

يتعارض مع هذا، ضمان المنهج كما يتمثله وعي العلم الحديث. فمثلا، لا يعترض المؤرخ على أن يُسْخَر به عبر التراث التاريخي الذي يسمح- بمفرده- لنداءات الماضي من الحصول على دلالة والتي تلهم التصورات المسبقة التي تحدد الحاضر، ولكن الواقع هو شيء آخر حيث يتعلق الأمر بالبحث التاريخي. كيف يمكننا التسليم -جديا- بأن تفسير العادات الضريبية لمدن القرن الخامس عشر أو الأعراف والآداب الزواجية عند الإسكيمو لا يتلقى دلالته سوى من الوعي الراهن وحدوسه الفكرية. يتعلق هنا الأمر بموضوعات المعرفة التاريخية التي نعينها كنشاطات بمعزل عن كل إشارة إلى الحاضر.

يمكن الإجابة على هذا الاعتراض بأن الطابع المتشدد لوجهة النظر هاته يقود إلى التفكير حول ما يحدث في معاهد البحث للصناعة الكبرى خصوصا في أمريكا وروسيا، أقصد المحاولات حول سلاسل كبيرة أين تضبط المواضيع دون أخذ الخسارة والتكاليف بعين الاعتبار مع إمكانية أن يقدم القياس نتيجة مهمة، أي تبدو هذه النتيجة كجواب عن سؤال يسمح بالذهاب إلى أبعد من ذلك. لا شك أن البحث الحديث يشتغل في نطاق محدود. لنفكر أيضا في الطبعات الكبرى وخصوصا الفهارس المتقنة. ينبغي أن نترك مسألة معرفة إذا كان البحث التاريخي الحديث ينمي حقا بواسطة هذه الوسائل ملاحظة الحدث الهام واستخلاص الإثراء المناسب لمعرفتنا، قابلة للطرح. لكن، حتى وإن كان الأمر كذلك، يمكننا أن نتساءل إذا كان من الأمثل إنجاز مشاريع البحث- بمعنى ملاحظة الروابط والعلاقات بين الظواهر- من طرف ألف مؤرخ لكي يقوم الألف

مؤرخ ومؤرخ بملاحظة مفيدة وهامة.

طبعا، أصف هنا البحث الحقيقي بشكل هزلي. ومثل أي رسم ساخر. هذا الشكل الهزلي ينطوي على نصيب من الصحة: ما هو الشيء الذي يجعل الباحث منتجا وخصبا؟ هل بسبب أنه اكتسب المناهج؟ طبعا لا. فالباحث الذي لا يخترع لا يعني أنه لم يقتن هذه المناهج.. الموهبة الجليلة للباحث هي الخيال. لا يعني هنا الخيال كفاءة مبهمة في تمثل الأشياء. بل له وظيفة تأويلية. إنه في خدمة المعنى والشيء الجدير بالمساءلة وإمكانية طرح الأسئلة الحقيقبية التي لا يتوصل إلى طرحها سوى من يتحكم في جميع مناهج نظامه المعرفي.

باعتباري أفلاطوني النزوع منذ زمن بعيد. أفضل -على وجه الخصوص- المشاهد السقراطية أين يتناقش سقراط مع علماء السوفسطائية الذين يفحمهم بأسئلته حتى يظطلعون -في الأخير وبعد اقتناعهم- بدور االسائل باعتباره دورا مفيدا. وماذا يقع إذن؟ لا يحسنون السؤال. الا يراودهم أي سؤال يستحق الطرح مثل المثابرة على إيجاد الجواب.

أصل الآن إلى النتائج التالية: الوعي التأويلي كما قدمت له في البداية بعض الأوصاف يقتني نشاطه ودوره في القدرة على الكشف عن الأمر الذي يستحق أن يرتقي به إلى صف السؤال. هكذا استحضرنا ليس فقط التراث الفني للشعوب والتراث التاريخي وكلية العلم الحديث في شروطه التأويلية وإنما أيضا شمولية حياتنا وتجربتنا. نتوصل بهذه الطريقة إلى التوفيق بين تجربة العلم وتجربة حياتنا الإنسانية عموما والربط بينهما.

نبلغ هنا الطبقة الأساسية التي يمكن تسميتها (مع يوهانس

لوهمان) بـ "التأسيس اللغوي للعالم Sprachliche Weltlkonstitution" . فهي عبارة عن الوعي المندمج في صيرورة الوظيفة الفعلية التاريخية "das Wirkungsgeschichtliche Bewusstsein" والتي تخطط مسبقا إمكانياتنا المعرفية. سأغض النظر عن كون أن الباحث، بما فيه المختص في العلوم الطبيعية، ليس في مأمن من أذواق العصر (الموضة) والمجتمع وكل العوامل الأخرى المرتبطة بمحيطه. ما أريد قوله هو أن ما يوحى إليه بالأفكار المنتجة والخصبة -داخل تجربته العلمية- ليست هي "قوانين الاستدلال البرونزية"[1] (هيلمهولتز)[2] ولا "مجموعة النجوم غير المتوقعة"[3]، سواء تعلق الأمر بتفاحة نيوتن أو أية ملاحظة طارئة تنبعث منها شرارة الإلهام العلمي.

فقط في نظام اللغة يمارس الوعي المندمج في صيرورة الوظيفة التاريخية نشاطه وفعله. بين الألسني العقلاني أن اللغة، في حياتها وتاريخها، لا يمكن إدراكها كشيء يتحول وإنما تحولاتها تخضع إلى غائية معينة.

هذا يدل على أن الألفاظ التي تتشكل ووسائل التعبير التي تظهر في لغة معينة وتعبر عن أشياء محددة لا تثبت بشكل عرضي (على افتراض أنها لا تختفي على التو) وإنما تؤسس،

(1) أي القوانين الصلبة والصرامة التي تنم عنها المناهج المطبقة (المترجم).

(2) عالم فيزيائي من القرن التاسع عشر استلهم منه غادامير الفكرة القائلة بأن علوم الطبيعة تعتمد على الاستقراء المنطقي والتجربة العلمية وعلوم الفكر تعتمد على الاستقراء الفني كحساسية أو رقة "takt" أو شعور غريزي وإلهام (المترجم).

(3) بمعنى الفرضيات المصاغة والمقترحة والقابلة للتحقيق (الوضعيون) أو للتكذيب (كارل بوبر) (المترجم).

بهذه الطريقة، جدولا محددا قصد إدراك وتمثل العالم وفق مسار موجه يمكننا بواسطته ملاحظة الطفل وهو يتعلم كيف يتكلم ويرسل الأصوات. لاستحضار هذا المسار، أود الاستناد إلى إحدى نصوص أرسطو وتوضيحها، إذ يصف بعبقرية نادرة كيفية تشكيل اللغة من زاوية معينة. يتعلق الأمر بما يسميه أرسطو "Epagoge" بمعنى طريقة تشكيل ما هو كوني وكلي "Universell" كيف يحدث الكلي؟ فلسفيا نقول: كيف تشكل المفهوم الكلي؟ لكن الألفاظ تنتمي أيضا إلى نظام الكلي. لماذا هي "ألفاظ" أي أن لها دلالة كلية أو كونية؟ فالكائن (الحي) المجهز بأعضاء حسية يغوص، منذ إدراكاته الأولى، في بحر من التنبيهات. لكنه يبدأ أخيرا في معرفة (الأشياء حوله) لا نقصد بذلك -طبعا- أنه كان قبل ذلك أعمى (دون إحساس)، لكن عندما نقول: المعرفة- نريد بذلك "التعرف" و"إعادة المعرفة"- نقصد التمييز بين الأشياء المتشابهة في سيل الصور المتعاقبة. فما نميزه ونكشف عنه، ندركه ونحتفظ به (في الذاكرة). لكن كيف ذلك؟ متى يتعرف الطفل على أمه لأول مرة؟ عندما يراها للمرة الأولى؟ طبعا لا. فليكن، لكن متى؟ كيف يحدث ذلك؟ هل يمكننا القول بأنه في غضون حدث فريد ومتميز تقوم المعرفة الأولى باقتلاع الطفل من ظلمات الجهل؟ لا، فيما يبدو لي، لقد وصف أرسطو ذلك بشكل رائع. فهو يقول بأن الأشياء تقع مثلما يتأخر الجيش ويفر عندما يقع فريسة ذعر ورعب هائل، فيتوقف أخيرا جندي واحد لمعرفة هل الخطر (العدو) قريب حقيقة. لا يكفي أن يتوقف واحد (من أفراد الكتيبة) لكي يتوقف الجيش. لكن، ها هو جندي آخر توقف أيضا. أن يتوقف جنديان

لا يكفي أيضا لكي يتوقف الجيش كلية.

متى يتوقف الجيش كاملا؟ فجأة يتوقف الجيش، ثم - فجأة- يمتثل من جديد إلى الأوامر، يشتمل الوصف (الأرسطي) على تلاعب دقيق وثاقب للألفاظ. فالأمر معناه -في الإغريقية- "Arche" أي أصل أو قاعدة أو مبدأ. متى يحدث هذا "الأركي" باعتباره مبدءا؟ بفضل أية ملكة؟ إنها مسألة حدوث ونشأة الكلي أو الكوني. لكن إذا فهمت جيدا تحليلات يوهانس لوهمان، ثمة، في الحقيقة، غائية مماثلة لا تنفك عن الفعل والنشاط في حياة اللغة.

عندما يتحدث لوهمان عن نزعات اللغة التي تنتشر فيها أشكال معينة والمتمثلة حسبه في عوامل التاريخ بحصر المعنى، فإنه يعرف طبعا أن هذا المسار يتم في أشكال الحدوث والوقوع (الكلي) والمتمثل في "ما يقع للذي يمكث هنا" حسب العبارة الألمانية الجميلة Zustandekommer. ما يتجلى هنا هو، فيما يبدو لي، نمط إنجاز وتحقيق تجربتنا الإنسانية في العالم بصورة عامة. التمرن والاشتغال على اللغة يمثل، بكل تأكيد، مرحلة الإنتاجية Produktivität الخاصة وقمنا، في غضون ذلك، بتحويل عبقرية سنتنا الثالثة إلى نبوغ هزيل وضنين ولكن في استعمال الجدول اللغوي للعالم الذي يدرك، في النهاية، شيئا ويدوم ويتواصل بفضل إبداعية أو ابتكاريةKreativität بداياتنا الأولى.

إننا ندرك ذلك كله -أي هذا الإحساس الغريب والمضطرب والمعذب- حتى نتحصل على اللفظ المناسب والصحيح ونترجمه في الحياة العملية أو في الأدب أو حالة من الحالات

الأخرى. عندما نتوصل إلى تشكيل العبارة الصحيحة (لا يتعلق الأمر دوما بلفظ) ونتيقن من أننا توصلنا إلى تشكيلها حقيقة، "ينتصب" أمامنا شيء - شيء "يثبت ويستقر" وتتركز نقطة (من النقاط) وسط السيلان اللفظي الغريب أين يصعب التوجه نظرا إلى التحولات غير الواضحة التي لا تنفك عن الحدوث. لكن، ما أصفه هنا هو التجربة الإنسانية في العالم في حد ذاتها، والتي اصطلح عليها اسم "الهيرمينوطيقا". فالمسار، كما هو موصوف هنا، لا ينفك عن التكرار في مستوى الأشياء المألوفة. إن العالم الذي تؤدي فيه تجربتنا الإنسانية دورها كشيء جديد (ومتجدد) وتعيد قلب وزعزعة ما يوجه انتظارنا (للمعنى) وتنتظم داخل هذا الانقلاب، فإنه -دوما- عالم قابل للتأويل وينتظم حسب نزعات وميولات قواه. ليس عدم الفهم والغيرة ذا أهمية في هذا السياق، بحيث يمكن النشاط الأساسي في تفادي عدم الفهم. لا، ليس الأمر كذلك. بما أنه ثمة ميولات توجهنا (عبر ما هو مألوف لدينا) واتفاق يشترطنا، فإننا نهتم بما هو "آخر" ونستقبل ما هو أجنبي وبالتالي نثري ونوسع (حلقات) تجربتنا الخاصة في العالم. هكذا ينبغي فهم العالمية "Universatität" المضطلع بها لصالح البعد التأويلي، يرتبط الفهم (ارتباطا وثيقا) باللغة.

لا يوجد هنا أية نسبوية لغوية. إننا نحيا داخل اللغة، واللغة ليست مجرد نسق من العلامات نعبر عنها بواسطة ملامس الآلة الكاتبة في المكتب أو نرسلها عبر أمواج محطة الإذاعة. إرسال وبعث هذه العلامات لا يعني (بعد) التعبير (بها): ينقصها لانهائية الفعل الذي بواسطته تتشكل اللغة ويختبر العالم. لكن أن نحيا كلية في اللغة لا يعني أنها نسبوية لأننا لسنا مسجونين مطلقا

فيها، ولا في لغتنا الأم، إننا نجرب ذلك جميعا عندما نتعلم اللغات الأجنبية وعلى وجه الخصوص في السفر (مثلما نمتلك اللغة الأجنبية)، وهذا يعني أنه عندما نحيا ونتحرك في لغة البلد الأجنبي، لا نلقي نظرة داخل عالمنا ومصطلحاته. إننا نستشعر هذا النوع من الرؤية أقل في لغتنا الأم منه في معرفة اللغة الأجنبية. وبما أننا لا نعرف بشكل جيد اللغات الأجنبية المعنية، فإننا نستشعر دوما شيئا من هذا القبيل، لكن، مهما يكن من أمر (حتى في اللغة الأجنبية) ثمة -قبل الآن- كلام (متمم) -مثل أي تمتمة- عبارة عن إرادة تعبير مكبوتة ولكنها مفتوحة على إمكانية التعبير اللانهائية. بهذا المعنى، كل لغة نحيا في ثناياها هي لغة لا نهائية ومن الخطأ اعتبار تنوع اللغات نتيجة تقسيم داخلي للعقل. العكس هو الصحيح. ينفتح الحوار اللانهائي على الحقيقة (التي هي نحن بالذات) على طريق التناهي وخصوصية وجودنا اللذين تكشف عنهما تعددية اللغات.

إذا كان هذا صحيحا، ففي البعد اللغوي تنعكس وضعية عالم الصناعة والشغل الحديث المحدد بالمعرفة العلمية كما وصفناها في البداية. إننا نعيش في عصر التحسين المتنامي لكل أشكال الحياة، فهو إلزام مرتبط بالضرورة العقلية الرامية إلى الحفاظ على نوع الحياة في كوكبنا الأرضي. لا يمكن مثلا حل مشكل تغذية الإنسانية سوى بالتخلي عن الإسراف الهائل الذي تم بواسطته -في الماضي البعيد- تهيئة الأرض للإنتاج. فالآلية الصناعية -التي لا يمكن تفاديها- تروج وتنشر في حياة الأفراد نوعا من الوظيفة التقنية. عندما نسمع اليوم زوجين (متحابين) يتبادلان الحديث، فإننا نتساءل غالبا إذا كانت الألفاظ المستعملة

تصلح للتعبير أو يتعلق الأمر فقط بشعارات اشهارية أو كلمات تقنية مقتبسة من اللغة المدونة للعالم الصناعي. تحسين أشكال الحياة (الأوضاع الاجتماعية) في العصر الصناعي يؤثر بلا شك في اللغة المتداولة. وعليه، يتزايد إفقار المصطلح باستمرار رابطا اللغة بحساب لوغارتمي تقني. فالأشخاص -مثل ما أفعله دائما- الذين يستعملون عبارة "رغم" Trotz يقدمون عاجلا مسألة ذات أهمية وقيمة كبرى. لا يمكن مقاومة النزوع نحو تسوية وتحسين هذا النوع. لكن، حيثما نسعى للاتصال بشيء ما والتعبير عنه، يتواصل في الوقت نفسه بناء وتشييد عالم خاص داخل اللغة. ذلكم هو الترابط الذي يجمع الأفراد بعضهم حول بعض الناتج عن كون كل فرد يشكل دائرة لغوية، بحيث تتحد هذه الدوائر وتأسس باستمرار. فالشيء الذي يتجدد هو دوما اللغة بمصطلحها وتركيبها النحوي كما هو معروف- بمساعدة السيلان اللانهائي الداخلي الخاص بالحوار بين شخص يستعمل اللغة بهذه الطريقة وبين المخاطب. هنا يتجلى البعد الجوهري للهيرمينوطيقا. الكلام الحقيقي الذي يريد التعبير عن شيء ما ولا يستعمل العلامات الاصطناعية ولكن يبحث عن الألفاظ التي نبلغ بواسطتها الآخر ونتواصل معه، هو في الواقع، نشاطا إنسانيا عاما، ولكنه نشاط خاص للاهوتي الذي تكمن مهمته في إبلاغ رسالة مكتوبة.

IV - فلسفة الفهم: التأويل والحركة الدورية للفهم والمعنى

إن القاعدة التأويلية التي تعتبر أن الكل ينبغي أن يفهم انطلاقا من الجزء والجزء انطلاقا من الكل هي وليدة الخطابة القديمة. فقد عمل فن التأويل في العصور الحديثة على نقلها من فن الخطابة إلى فن الفهم. في كلتا الحالتين يتعلق الأمر بعلاقة دورية. الاستحضار المسبق للمعنى -الذي بفضله يُدرك الكل- لا يثير فهما واضحا إلا إذا حددت الأجزاء -المحددة تبعا للكل- بدورها هذا الكل.

إننا ندرك ذلك عندما نتعلم اللغات الأجنبية. نتعلم قبل كل شيء ضرورة "تركيب" جملة مفيدة قبل أن نفهم المعنى الألسني لأجزائها (الألفاظ على حدة) لكن مسار التركيب هذا يبقى تحت توجيه انتظار المعنى النابع عن السياق السابق، ينبغي طبعا تصحيح هذا الانتظار إذا اقتضى النص ذلك. لكن هذا لا يعني أن الانتظار يتغير باستمرار ووجود انتظار جديد للمعنى هو الذي يزود النص بوحدة المعنى هكذا تصدر حركة الفهم عن الكل لتتجه نحو الجزء لتعود مرة أخرى إلى الكل، يكمن النشاط في

توسيع وحدة المعنى المفهوم حسب الدوائر المتحدة المركز. انسجام جميع الخاصيات والأجزاء مع الكل يؤسس معيار الدقة في الفهم. انعدام هذا الانسجام يعني إخفاق الفهم. بيد أن شلايماخر قد ميز هذه الحلقة التأويلية للكل والأجزاء حسب العتبة الموضوعية والعتبة الذاتية. مثلما أن اللفظ (الجزء) يتقيد بسياق الجملة، فإن النص بدوره جزء لا يتجزأ من الكل (الفنون الأدبية) أو الأدب برمته. لكن، من جهة أخرى، النص- باعتباره تجلى لحظة خلاقة (الكاتب كهوة متعالية)- هو جزء من الحياة الفكرية للمؤلف في شموليتها. لقد استوحى دلتاي من هذه النظرية عندما يتحدث عن "البنية" و"التركيز حول نقطة مركزية" إنتاج الفهم عن الكل. لقد حول مبدأ كل تأويل إلى الفضاء التاريخي، أي أنه ينبغي فهم النص انطلاقا من النص نفسه.

لكن يمكننا أن نتساءل فيما إذا كانت الحركة الدورية للفهم مفهومة ومدركة بما فيه الكفاية. يمكننا أن نتخلى عما بينه شلايماخر وشرحه في صيغة التأويل الذاتي. عندما نحاول فهم النص (أيا كانت هويته وطبيعته) فإننا لا نحل محل الإنشاء الفكري للمؤلف وإذا جدر بناء الحديث عن الحلول محل المؤلف فعن الحلول في وجهة نظره ينبغي الحديث. لكن هذا لا يعني فقط أننا نحاول الكشف عن المصداقية الجوهرية لخطابات المؤلف. عندما نريد فهمه فإننا نذهب إلى حد تدعيم حججه وبراهينه. يحصل هذا في الحوار وأيضا في فهم النص المكتوب أين نتحفز داخل أبعاد المعنى المفهوم بدوره والذي لا يلتمس أية عودة إلى نفسية المؤلف. يتجلى نشاط فن التأويل في إنارة الفهم ليس كتواصل سري وعجيب بين الأفراد وإنما كمشاركة

في بلورة معنى مشترك. لكن العتبة الموضوعية لهذه الحلقة كما وصفها شلايرماخر لا تبلغ صلب المشكل. هدف كل تفاهم وفهم هو الاتفاق حول الشيء (أو الانسجام) مع الشيء. هكذا كان دور الهيرمينوطيقا هو دوما تصحيح الاتفاق (الانسجام) الناقص أو المعكر. تاريخ فن التأويل يؤكد على ذلك. لنفكر مثلا في أغسطين حيث ينبغي أن يتفق العهد القديم مع تعاليم المسيحية أو مع البروتستانتية الأولى التي واجهت المعضلة نفسها أو مع عصر الأنوار أين تم التخلي عن الاتفاق (الانسجام) بالتأكيد على أنه لا يمكن إدراك "النباهة الكاملة" للنص إلا وفق التأويل التاريخي. رغم ذلك، حدثت قفزة نوعية مع شلايرماخر والرومانسية: برفضها لمبادئ الوعي التاريخي ذي الطموح العالمي-الكوني، لم يعودا ينظران في بداهة التراث الذي ينتميان إليه وينحدران منه، القاعدة الصلبة لكل جهد تأويلي. لقد فهم وبعزم أحد الأسلاف المباشرين لشلايرماخر ألا وهو فريدريك آست نشاط فن التأويل عندما رأى أنه يمثل قاعدة الاتفاق (الانسجام) بين العصور القديمة والمسيحية أي بين العصور القديمة الحقيقية المدركة في واضحة نهار جديد وبين التراث المسيحي. إذا كان هذا يعني تشكيل تصور جديد مقارنة مع عصر الأنوار، فلا يتعلق الأمر بوساطة بين سلطة أو سيادة التراث وبين العقل الطبيعي وإنما وساطة عنصرين لتراث وعيناه منذ عصر الأنوار واللذين يواجهان تحديات إيجاد أرضية وفاق بينهما.

يبدو لي أن مذهب وحدة العصر القديم والمسيحية يعتبر كلحظة حقيقية في الظاهرة التأويلية وقد أخطأ شلايرماخر وأتباعه عندما تخلوا عنه.

بفضل نباهته الفكرية، تجنب آست اعتبار التاريخ كظاهرة تنتمي إلى الماضي، بتنقيبه عن حقيقة الحاضر. منذ ذلك الحين يبدو أن فن التأويل كما هيأ له شلايماخر المقدمات قد فقد حيويته وقوته ضمن نظام المنهج. فهذا أمر واقعي إذا درسنا التأويل الشلايرماخري في ضوء المسائل التي بلورها هيدغر. هو أن التحليل الوجودي الهيدغري: يعيد للبنية الحلقية (الدورية) للفهم دلالتها العميقة. يكتب هيدغر: "لا ينبغي الخفض من قيمة الحلقة إلى رتبة حلقة مفرغة بشرط أن نتركها كما هي. تتوارى فيها الإمكانية الايجابية للمعرفة الأكثر أصالة والتي لا يمكن إدراكها بصورة حقيقية إلا إذا اقتنع التأويل بأن نشاطه الأولي والدائم والنهائي ليس هو التخلي في كل مرة عن مكتسبه المسبق ومدركه وتصوره السابق لصالح نزوات وقرارات طائشة أو تصورات شعبوية وإنما تأمين المحور العلمي انطلاقا من الأشياء نفسها" (ein und zeit, 153).

ما يعبر عنه هيدغر ليس تعليمة مخصصة لممارسة الفهم، وإنما يصف بالأحرى نمط إنجاز التأويل الذي يبتغي إرادة الفهم. لا تكمن عتبة التفكير الهيرمينوطيقي الهيدغري في تبيان وجود حلقة (الفهم) وإنما كيف تنطوي هذه الحلقة على دلالة انطولوجية إيجابية. يبدو أن هذا الوصف -كما هو- بديهي لكل مؤول يعي جيدا ماذا يصنع.

ينبغي على كل تأويل صحيح أن يتجنب اعتباطية القرارات الطائشة والتحديدات التي تفرضها عادات الفكر المترسخة ويوجه انتباهه إلى "الأشياء نفسها"(*) (باعتبارها نصوصا سديدة من

(*) أو "جوهر الأشياء" بالمعنى الفينومينولوجي (المترجم).

منظور الفيلولوجي والتي تعالج بدورها الأشياء نفسها).

أن يتحدد بالشيء ليس قرارا "شجاعا" ودقيقا يتخذه المؤول وإنما هو في الحقيقة "النشاط الأولي والمستمر والنهائي" يتعلق الأمر بتركيز النظر على الشيء قصد تجنب كل غواية قد يفرضها المؤول على نفسه. فالذي يريد أن يفهم يشكل نوعا من التصور، ينجزه قبل أن يسقطه على الأشياء. فهو يتصور باستتحضار مسبق لمعنى شامل بمجرد ما يظهر المعنى الأصلي (الأول) للنص. لكن هذا الأخير لا يظهر بدوره إلا إذا قرأنا النص بنوع من جوانيه الانتظار بخصوص دلالته الدقيقة. إن فهم ما هو موجود هنا يتم عبر إعداد هذا التصور القبلي والمسبق الذي ينبغي أن يخضع للمراجعة المستمرة كلما تقدمنا في اختراق المعنى.

طبعا، لا يقدم هذا الوصف سوى ملخص وجيز لسياق أكثر تعقيدا وعليه: كل مراجعة لتذهن المعنى واستحضاره المسبق يمكنها أن تتصور استحضارا جديدا لمعنى جديد. قد تهيأ عدة تصورات متنافسة إلى أن تؤسس وحدة المعنى بصورة واضحة. كما ينبغي للتأويل أن يسير وفق مفاهيم وتصورات مسبقة والتي تعوض تدريجيا بتصورات متناسبة ومتلائمة. فلا يتعلق الأمر سوى بسياق التصور المتجدد باستمرار والذي يؤسس رغبة البحث عن المعنى الفهم والتأويل الذي وصفه هيدغر.

فالذي يسعى إلى فهم حقيقة معينة، يجد نفسه معرضا للغواية التي تسببها الآراء المسبقة التي لم تؤكدها الأشياء نفسها. هكذا، يكمن نشاط التأويل في التضحية بالتصورات الصحيحة والمتلائمة مع الشيء، بمعنى استحضارات المعنى التي تؤديها

مباشرة الأشياء نفسها. فليس ثمة سوى "الموضوعية" الناتجة عن تشكيل رأي مسبق تؤيده وتؤكده الأشياء وعليه، لا ينبغي أن يتهافت المؤول على "نصه" بناء على الرأي المسبق المهيأ الذي يتشكل ويحيا في ذهنه، بالعكس، عليه أن يناقش بوضوح هذا الرأي المسبق بخصوص مصداقيته وصحته، أي بشأن أصوله ومشروعيته. ينبغي أن نرى في الضرورة الملحة لهذا المبدأ نوعا من تأصيل أو تجذير إجراء نسعى إلى تطبيقه. فلسنا نوافق وندعم سوى الذي ينصت إلى شخص ما أو ينكب على القراءة بتخليه عن آرائه المسبقة أو نسيانها مطلقا. على العكس من ذلك تماما: الانفتاح على رأي الآخر أو النص معناه أننا نربط هذا الرأي بجملة آرائه المسبقة أو عكسه. بتعبير آخر، تؤسس الآراء نوعا من الإمكانيات المتنوعة المتقلبة، لكن في صلب هذه الآراء - أي الأمر الذي ينتظره القارئ ويجده معقولا- لا شيء ممكن. فالذي يتصرف خلاف ما يقوله الآخر بالفعل فإنه عاجز عن إدماج ما سمعه وأدركه مع جوانية انتظار المعنى المتنوعة في جوهرها. فثمة إذن معيار. يصبح نشاط التأويل هو مسألة حول الشيء وتحديد بهذا الشيء. هكذا يتحصل مشروع التأويل على قاعدة صلبة ومتينة. فالذي يريد أن يفهم أمرا ما فإنه لا يستسلم إلى مصادفات رأيه المسبق قصد مخالفة مقاصد النص بصورة منطقية وأحيانا متعنتة إلى درجة أنه يستحيل عليه أن يسمع (بوعي واهتمام) ما يقوله النص ويتعرض بذلك الفهم المفترض إلى اضطراب وبلبلة.

فهم النص يقتضي الاستعداد للتعبير عن شيء ما عبر هذا النص وانطلاقا منه. إذن، الوعي الذي يتشكل في مدرسة فن

التأويل عليه أن يبدي نوعا من قبلية التأثير بالنظر إلى غيرية النص. لكن هذه القابلية لا تفترض "الحياد" أو امحاء الذات (انسحاب رأي المؤول).

فهي تستلزم بالأحرى المطابقة (مع مقاصد النص) والكشف عن آراء القارئ وأحكامه المسبقة. ينبغي أن يتنبه القارئ إلى تحيزه حتى يتمكن النص من الظهور في غيريته والحصول على إمكانية الكشف عن حقيقته المتوارية في مواجهة رأيه المسبق الخاص.

لقد اقترح هيدغر وصفا فينومينولوجيا في غاية الدقة والصحة عندما كشف عن بنية الاستحضار المسبق للفهم كنشاط فعلي وعملي في "القراءة" المفترضة لما هو موجود أمام أعيننا. فقد قدم مثالا يتفرع عنه. ففي "الوجود والزمان" قد جسد المنطوق العام الذي كان في صلب مشكل التأويل فوق قاعدة مشكل الوجود (الوجود والزمان، 312). قصد توضيح الوضعية التأويلية لمسألة الوجود وفق مكتسبها ومدركها وتصورها المسبقين، فإنه (أي هيدغر) اختبر بطريقة نقدية المسألة التي طرحها على الميتافيزيقا بإحالتها إلى القضايا المتراكمة والعابر لتاريخ الميتافيزيقا. فقد قدم بما يقتضيه الوعي التاريخي وفن التأويل لكل مسألة على حدة ينبغي للفهم الموجه من طرف الوعي المنهجي أن يعكف ليس فقط على إنجاز تصوراته المسبقة وإنما أن يراقبها بجعله واعية قصد الحصول على فهم صحيح انطلاقا من الأشياء. هذا ما يقوله هيدغر عندما يؤكد موضوعه العلمي انطلاقا من الأشياء نفسها بتشكيل المكتسب والمدرك والمتصور المسبقين.

يقدم التحليل الهيدغري لحلقة الهيرمينوطيقا دلالة جديدة تماما. في النظرية السابقة (مع شلايرماخر)، بقيت البنية الدورية للفهم في سياق علاقة صورية بين الجزء والكل أو في ظل الذاتية: التصور المسبق المستحضر للكل وتفسيره اللاحق في مستوى الجزء. حسب هذه النظرية، تحصل البنية الدورية من مستوى نصي إلى مستوى آخر وتنتهي بالفهم المكتمل للنص. بلغت نظرية الفهم أوجها في فكرة الفعل التكهني والتي تتحول برمتها في المؤلف مذوبة بذلك كل غرابة وعتمة للنص.

عكس ذلك، يعتبر هيدغر أن الفهم يتحدد باستمرار بحركة التصور للفهم المسبق. ما يصفه هيدغر هو نشاط تجسيد الوعي التاريخي. فما يقتضيه هذا الأخير هو أننا نحترز من ميولاتنا العشوائية وأحكامنا المسبقة قصد إرفاق كل تشكيل للفهم بالوعي التاريخي، إلى درجة أن إدراك الغيرية التاريخية وتطبيق المناهج التاريخية الممارسة بهذا المعنى لا يكتفيان بعرض ما أدرجته - بنفسها- في موضوعها.

أعتقد أنه ينبغي لدلالة الحلقة التأويلية -كدلالة تخص المحتوى- للكل والجزء والمؤسسة لفاعلية الفهم أن تكمل بتحديد لاحق أفضل أن أسميه "الاستحضار المعنوي للكمال". ما هو مصاغ هنا هو الافتراض الذي يوجه عملية الفهم. فهي تعني أن الشيء الوحيد المفهوم في خصوصيته هو الأمر الذي يمثل في الحقيقة الوحدة الكاملة للمعنى.

إننا ننجز هذا الافتراض للكمال لدى قراءتنا للنص. فقط عندما يبدو هذا الافتراض غير قابل للتطبيق، أي عندما لا يفهم النص، يمكننا عندئذ مناقشته وتصحيحه بتشكيكنا في النقل (نقل

النص وتواصله). يمكن أن نتخلى هنا عن مسألة القواعد التي ينبغي تطبيقها في هذه المعالجة النقدية للنصوص، لأنه ما يهمنا هنا هو أن مشروعية تطبيق هذه القواعد لا تنفصل عن فهم محتوى النص.

يتجلى الاستحضار المعنوي للكمال الذي يوجه فهمنا كافتراض يستند في كل مرة على المحتوى المجدد. ليس فقط الوحدة المحايثة للمعنى هي التي نفترضها هنا والتي توجه القارئ وإنما فهم القارئ هو الذي ينقاد بجوانية الانتظار المتعالي للمعنى الذي ينبع من العلاقة التي نقيمها بحقيقة ما هو مدلول. مثلما أن المرسل إليه يفهم الواقع والأحداث الجديدة التي تتضمنها الرسالة التي يتحصل عليها ويرى الأشياء بأعين كاتب الرسالة. بمعنى أنه يعتبر ما كتبه صحيح دون أن يسعى إلى إدراك رأي الكاتب في جوهره، فإنه ينبغي علينا أن نتفتح على إمكانية انطواء نص التراث على معرفة تتجاوز ما يريد رأينا المسبق معرفته. فقط عندما تخفق إرادة الكشف عن حقيقة ما يقال، فإننا نسعى إلى "فهم" النص باعتباره رأي الآخر أي وفق طريقة نفسية أو تاريخية (**).

الافتراض المسبق للكمال لا يعني فقط أن النص بإمكانه أن يعبر كاملا عن آرائه، ولكن ما يقوله ويعبر عنه هو أيضا الحقيقة الكاملة. الفهم هو التفاهم حول الشيء. في الدرجة الثانية الفهم معناه إبراز رأي الآخر وإدراكه في وجوده. يبقى الشرط التأويلي

(**) في إحدى المحاضرات التي ألقيتها في البندقية (ايطاليا) سنة 1958 حول الحكم الجمالي، حاولت تبيان أنه كان لهذا الحكم -تماما مثل الحكم التاريخي- خاصية ثانوية جاء ليدعم ويثبت "الاستحضار المعنوي للكمال".

الهام في الهيرمينوطيقا هو فهم الشيء، أي تشكيل علاقة فهم متميزة مع الشيء نفسه، يتحدد انطلاقا من هذه الدلالة ما يمكن قبوله كمعنى وحدوي وبالتالي تطبيق الاستحضار المعنوي للكمال. وعليه، بتوحيد وجمع الافتراضات المسبقة الأساسية التي تحتمل ما تبقى (من الآراء) ينكشف معنى الانتماء، أي لحظة التراث في الموقف التاريخي والتأويلي. منطلق فن التأويل هو أن إرادة الفهم ترتبط بالشيء الذي يبلغ (ويتجه نحو) اللغة عبر التراث وبواسطته. هكذا يرتبط ويتصل مع ما يقال ويعبر عنه في أعماق التراث. لكن، الوعي التأويلي يعرف جيدا أنه لا يرتبط بهذا الشيء كما لو تعلق الأمر بوحدة يقينية وغير إشكالية، كما هو بين وواضح في الاستمرار العضوي للتراث. إننا أمام استقطابية الألفة والغرابة والتي يؤسس عليها نشاط فن التأويل بشرط أن لا نفهمها بصورة نفسية (سيكولوجية) على طريقة شلايرماخر مثل الامتداد الذي ينطوي عليه سر الفردانية. ينبغي- بالأحرى- فهم هذه الاستقطابية بصورة تأويلية حقيقية أي تبعا لما يقال: الكمال الذي ينادينا عبره وبواسطته التراث والرسالة التي يبعثها لنا هذا الكلام. فالحكم الوسيط بين الألفة والغرابة الذي يمنحه إيانا التراث يحدد الطرف الوسيط بين التوضيع (قوام الموضوعية) الناتج عن المسافة التاريخية والانتماء إلى التراث. في هذا الطرف الوسيط يتحدد دور ونشاط فن التأويل.

ينجم عن هذه الوضعية الوسيطة (أي يتموقع فن التأويل) أن مركز التأويل تشغله ظاهرة كانت مهمشة تماما في فن التأويل السابق وهي المسافة الزمنية ودلالتها بالنسبة للفهم. ليس الزمن هاوية ينبغي اجتيازها لأنها تفصلنا وتعمق مسافتنا وفجوتنا، إنها

بالأحرى الأساس أو الدعامة الحاملة للحدث أين يغيب الفهم الحاضر أصوله وجذوره. ليست المسافة الزمنية شيئا ينبغي قهره وتذليله. كان الافتراض الساذج للتاريخية يحمل على الاعتقاد بأنه عوض استعمال افتراضاتنا ومتمثلاتنا الخاصة يجب أولا أن نحل محل فكر عصر معين لكي نفكر وفق مفاهيمه وتصوراته وهذا بغية الوصول إلى الموضوعية التاريخية.

ما يهمنا في الواقع هو أن نعترف بوجود إمكانية إيجابية وإنتاجية للفهم في المسافة الزمنية. فهذه المسافة مغمورة باتصالية المصدر (أو المنشأ) والتراث وبموجبها يتجلى لنا كل تراث. ليس من نافلة القول الحديث هنا عن إنتاجية حقيقية لما وقع. كل واحد منا يعرف العجز الفريد للحكم الذي نشكله حيث لم تمنحنا المسافة الزمنية معايير أكيدة ومضمونة النتائج. فالحكم الذي نصدره مثلا حول الفن المعاصر عبارة عن تهديد مثبط الهمة في تاريخ الفن. إننا نتناول فيما يبدو هذه الإبداعات انطلاقا من أحكام مسبقة غير محققة والتي تمنحها إيقاعا متباينا ولا تناسب محتوياتها أو دلالتها الحقيقية. الغياب المتدرج للسياقات الحالية يمكنه إبداء وإبراز أشكالها الحقيقية. بجعل مضامينها المفهومة ممكنة والتي تلتمس البعد الكوني القادر على انتزاع الانضمام والانتساب (إلى التراث)، إن غربلة المعنى الحقيقي المتواجد في نص أو إبداع فني هو في حد ذاته مسار لا نهائي وغير مكتمل. فالمسافة الزمنية التي تنجز هذه الغربلة تظل فريسة حركة وامتداد لا نهائي وهنا يكمن الجانب الإيجابي الذي تحوز عليه هذه الغربلة للفهم. غالبا ما تسمح هذه المسافة الزمنية بحل المشكلة النقدية لفن التأويل والمتمثلة في التمييز بين الأحكام

المسبقة الصحيحة وغير الصحيحة. فالوعي الذي انتقل إلى المدرسة التأويلية يرافقه ويدعمه الوعي التاريخي. فهو يجتهد في جعل الأحكام المسبقة واعية وتقود الفهم قصد تمكين التراث والرأي الآخر في الظهور والانكشاف لذاته. الكشف عن جوهر الحكم المسبق معناه إننا نعلق صحته الشرعية لأنه غالبا ما يحددنا دون أن نعرف بأنه حكم، بيد أنه لا يمكننا التوصل إلى إبراز حكم مسبق مادام يمارس سلطته وهيمنته خفية عنا. فذلك غير ممكن إلا إذا وجد الحكم نفسه مثارا. وما يستثيره ويهيجه هو الالتقاء بالتراث والتواصل معه. لأن ما يجتذب ويثير فهمي ينبغي الكشف عنه في غيريته. بداية الفهم مرهونة بوجود شيء ينادينا ويدعونا (إلى الفهم). إنها أولى الشروط التأويلية. نرى الآن ما يقتضيه هذا الشرط أي التعليق التام لأحكامنا المسبقة الخاصة. غير أن كل تعليق لحكمنا وبالتالي لأحكامنا المسبقة يمتلك من وجهة نظر منطقية بنية السؤال. جوهر السؤال هو فتح إمكانية جديدة. عندما يطرح الحكم المسبق على بساط المناقشة -بالنظر إلى ما يقوله لنا الآخر أو النص - فهذا لا يعني أنه يعزل وتعقبه مباشرة وجهة نظر أخرى في نظام الصحة. تتمثل سذاجة الموضوعانية التاريخية في افتراض تجاهل الذات (إقصاء الأحكام المسبقة الشخصية). في الواقع، لا يتعرض حكمنا المسبق نفسه للمسألة والتفاعل إلا إذا كان في حد ذاته مساءلا ومعدلا. فقط عندما يلعب هذا الحكم ورقاته، إن صح التعبير، ويتفاعل مع الرأي الآخر يمكن لهذا الأخير أن يلعب بدوره ورقاته ويتفاعل معه.

تتمثل السذاجة التاريخانية في فرض هذا النوع من التفكير

ونسيان تاريخانيتها الخاصة باعتمادها شبه المطلق على الخاصية المنهجية في مشروعها المعرفي. فهي ترتبط بفكر تاريخي سيء الاستيعاب وينبغي التماس فكر تاريخي مفهوم ومستوعب بصورة جديدة. الفكر التاريخي الجدير بهذا الاسم هو الذي يتأمل في تاريخيته الخاصة. فيتوقف حينئذ عن متابعة شبح الموضوع التاريخي باعتباره موضوع بحث دائم التقديم والصيرورة. فهو يتعلم بالأحرى كيف يتعرف بوجود غيرية في موضوعه والتي تسمو على أحكامنا الخاصة وتميز أحدهما عن الآخر لا يعتبر الموضوع التاريخي الحقيقي موضوعا وإنما وحدة أحدهما ووحدة الآخر أي العلاقة التي، بالإضافة إلى حقيقة التاريخ، فإنها تؤسس، فضلا عن ذلك، الفهم التاريخي. التأويل المطابق لموضوعه هو الذي يوضح هذه الحقيقة التاريخية المتميزة في الفهم. أسمي هذه المسألة، المفكر فيها هنا، بـ "الوظيفة الفعلية للتاريخ "Wirkungsgeschichte . الفهم هو صيرورة ناتجة عن الوظيفة الفعلية للتاريخ ويمكننا تبيان أن الخاصية اللغوية ضرورية لكل فهم يؤسس دعائم فن التأويل.



الهيرمينوطيقا والعلوم الإنسانية

V - التأويل واللغة والعلوم الإنسانية

VI - المشكلات الابستمولوجية للعلوم الإنسانية

VII - الحقيقة في العلوم الإنسانية

V - التأويل واللغة والعلوم الإنسانية

أعتقد أن مشكل الهيرمينوطيقا لا ينحصر في المشكل المنهجي للعلوم الإنسانية ولا ينجم عن المناقشات الحالية حول الطرق والأساليب العلمية في التفكير والتفلسف. وإنما هو مشكل إنساني ينصب حول قدرات الوجود الإنساني التي قد نتطرق إليها يوما ما. فلقد دفعتني المناقشات السابقة حول الافتراضات المنهجية للعلوم الإنسانية في هذا الاتجاه. فالاختلاف الذي نقيمه بين العلوم الإنسانية وعلوم الطبيعة غير مرضي من الجانبين. لا يرضي العلماء اليوم (أعتقد أنهم على حق) أن نحصر هذه العلوم في حل المشكلات (المعرفية) بواسطة قانون السببية. يؤكد هؤلاء العلماء أن مشكلة اللغة أو المشكل الألسني - في الحقول الأساسية للنظرية الحديثة- هو أيضا مشكل ذو أهمية فائقة ويشغل مكانة رئيسية (في المناقشات الفكرية المعاصرة). أتذكر أنه إثر مناقشة جمعتني ببعض الفيزيائيين في أكاديمية العلوم بهايدلبيرغ، قمت بوصف الاختلاف الكائن، من جهة، بين الاختلاف الألسني وأهمية اللغة بالنسبة للآداب وبين اللغة الرياضية الضرورية لعلوم الطبيعة من جهة أخرى. أجابني زملائي الفيزيائيون "طبعا؛ لكن ماذا تعني الرياضيات؟ إننا نجهل ذلك.

لكن فيما يتعلق باستعمالنا للرياضيات، هو الاستعمال نفسه الذي تصفه كطريقة نحو إدراك الحقيقة بتأويل ووصف الظواهر ومجاوزة النقائص، الخ، اللغة هي أيضا، بالنسبة للفيزياء، عبارة عن أداة أو ربما طريقة أو مخطط إجمالي نحدده سلفا".

لقد أشار بعض الفيزيائيين إلى أهمية اللغة الأم كقاعدة لكل اتفاق وتعاقد abkommen وينطبق هذا أيضا على الرمزانيات الاصطناعية في العلوم. من جهة أخرى نسعى في العلوم الإنسانية إلى التأكيد على أن الطريقة المثلى في تحليل النصوص (الفهم التاريخي والتراث المندمج والمتحدد) ليست الهدف الأسمى ولكن فكرة العلم تشتمل أيضا على قضايا ثابتة وتنطوي على الطبيعة الإنسانية غير القابلة للتغير وأيضا نتائج اكتشافات ومناهج علم الاجتماع والاثنولوجيا طبعا هذا القلق الذي نستشعره إزاء العالم التاريخي معقول جدا وأعتقد أن دور الفلسفة اليوم هو إيجاد أرضية مشتركة تضم جميع الاتجاهات والنزوعات المختلفة التي تتطور في أبحاثنا وتحقيقاتنا. هكذا يتلاشى التعارض القديم بين علوم الطبيعة والعلوم الإنسانية وتصبح المناقشات حول اختلاف وتباين المناهج عديمة الفائدة في الوقت الراهن. تستند بداية أبحاثي إلى أنني كنت أشتغل كمترجم وسألني طلبتي إذا كان بإمكاني تحليل وتفسير هذه الطريقة في تدريس الفلسفة. لماذا تغدو هذه الطريقة في تأويل النصوص نشاطا فلسفيا حقيقيا وليس مجرد الانصراف إلى (دراسة) التاريخ كما يقال غالبا وكما هو الحال دائما؟ للإجابة عن هذا السؤال، بدأت في التفكير حول بعض الافتراضات الخاصة بتجربتنا في الفن وتجربتنا في التاريخ.

عندما أقدمت على دراسة التراث التأويلي، وجدت أن هذا التراث يتمحور حول فكرة التكرار المنتج للفعل الأصلي للإنتاج (الفني أو الأدبي أو الفلسفي). يعتبر مفهوم النبوغ العبقري المشترك مفهوما أساسيا ومحوريا في نظرية الفهم البشري الخاصة بالرومانسية والوارثين عنها. لكنني لم أوافق على هذه الفكرة وسأبين لماذا. أولا، ألاحظ أن فكرة النبوغ العبقري المشترك هي فكرة مغرورة. لا أعتقد أنه بإمكاني فهم أفلاطون أو أرسطو أو هيغل باستنادي إلى هذه الفكرة. لكن هناك أمثلة أكثر صعوبة مثل عمق التراث الديني والأساطير والحكايات. لا نصادف في هذه الحالات أي كاتب عبقري أو نبوغ عبقري مشترك. حتى وإن كان هناك كتاب مثل الإنجيليين والقديس بولس، فمما لا شك فيه أن محتوى (دلالة) الإنجيل لا يتطابق مع وجهة نظر كتابه. فهي مسألة صعبة جدا. للاهوت الحديث الجدارة في عزل وجهة نظر القديس بولس أو وجهة نظره حول مسألة التجلي الإلهي في اليسوع المسيح. لكن النشاط الرئيسي الذي يقترحه التراث الديني لا ينحصر في هذه الدراسات التي تعزل وتفصل وجهات النظر المختلفة للكتاب الذين لهم الفضل في تدوين هذا التراث ونقله. وعليه نطرح السؤال التالي: ما هو الشيء الذي يعطي المشروعية في تأويل هذا التراث باعتباره ليس حكرا على أشخاص معينين أو شخصيات معينة وإنما هو تراث مشكل من اجتماع آراء الأولياء والذي، بسبب المشاركة هذه، يزعم أنه يمثل قانون أو قاعدة الرسالة المسيحية برمتها. فهذا مثال آخر وتدركون الآن لماذا لا نتفق مع نظرية الإنتاج الحقيقي (للمعنى الأصلي) المؤسسة على دعامة الفكرة القائلة بالنبوغ

العبقري المشترك.

لكنني تساءلت بعد ذلك: وماذا عن التاريخ؟ لدينا هنا نظرية مقنعة لبعض وجهات النظر ولكنها تحتمل بعض النقاط المشكوك فيها. النظرية التي بإمكانها تفسير إمكانية إيجاد المعنى وتأويل المعنى الحقيقي للتاريخ هي، في نظري، فلسفة هيغل. لأن هيغل قد قال: ثمة نقطة يلتقي فيها مستوى وأفق ونشاط الإنسان العظيم تتطابق مع النزعات العامة والكونية للعصر. يسمي هيغل هذه الفكرة die Geschaftstager des Weltgeistes وتعني هنا: البعد الذاتي للإنسان الذي يعبر في الوقت نفسه عن النزوع الحقيقي للعصر. هكذا يمكن تأويل نزعات العصر بتأويل مقاصد وأفكار هذا الشخص. وإن تفادى طرح مزاعم الفيلسوف في اختصار عبقرية أبطال التاريخ في فكره الخاص على بساط المناقشة، فمن الواضح أنها استثناءات وأن تجربة التاريخ لا تعني بتاتا تطابق أبعادنا وأهدافنا الشخصية مع النزعات الحقيقية للأحداث والوقائع.

بالعكس، تجربة التاريخ هي، عموما، علامة الوقائع المتغيرة والطارئة. يسمى هذا في ألمانيا schicksal أي مصير، لكن كلمة "مصير" تستلزم صاحب المصير، وعليه من الضروري أن نرى أن مسألة معنى التاريخ (نزوع الأحداث) لا تتطابق مع آفاق وأبعاد الفاعلين أو حتى مع قائد مشهد التاريخ وموجه مجرى الأحداث. المؤرخ والفيلسوف الشهير كولينفوود أعاد استثمار (بنوع من التعديل) النظريات الهيغلية، بنفس الملامح غير المرضية. فقد أعطى المثال التالي: معرفة ترافلغار Trafalgar (هذا التحقيق الحاسم في تاريخ الإمبراطورية

الانجليزية) مفهومة في جميع مستوياتها ومساراتها لأن الأميرال نيلسون نجح فيها ونفذت فيها خطته الحربية. وعليه يمكننا وصف قصدية هذا الحدث بوصف وتحديد مقاصد الأميرال. إذا لم يفلح نيلسون في مهمته، يصبح هذا المسار مستحيل التحقيق. أجد أن هذه النظرية تعمل على تأدية دور الواقع. فالتاريخ عموما غامض وملتبس ويطرح -بالنسبة إلينا- مشكلا عويصا. فهو يدعونا إلى تأويل جميع المصادر والمنطلقات قصد اكتشاف مسار الحدث دون أن نتواجد في الوضعية الملائمة التي تسمح لنا بتحديد شخص معين يكون هو صاحب هذا الحدث والفاعل في مساره وتوجهاته. بتحليل ودراسة أعمال دلتاي، التي كانت مهمة جدا في معالجة وتطوير هذه المسائل، فمن البديهي أن يفضل السيرة (ترجمة حياة) وخصوصا السيرة الذاتية قصد إيضاح إمكانية تأويل التاريخ وفهم، بشكل واضح، منطق الأحداث لأن der Wirkungs - Zusammenhang (عبارة لدلتاي يتعذر ترجمتها) بمعنى ارتباط الأحداث المشكل لجملة النتائج ليست بمعزل عن الارتباط المعاش في ذاكرة التجربة الفردية. لكنه استثناء أن يصبح شخص ما المؤول أو شاهدا مباشرا عن الأحداث التي تقع وتتجلى للعيان (هنا والآن). نشاط المؤرخ هو، عموما، على العكس من كل هذا.

لا يمكن للمؤرخ أن ينفصل (المسافة الضرورية للحكم والتقويم) لكي يتمكن من وصف كل الظروف التي تمتزج وتتداخل وتتشابك مشكلة بذلك الأحداث والوقائع في خصوصيتها. لهذا السبب، ليس في إمكان المؤول الاستناد إلى شاهد مباشر. فالنشاط التأويلي صعب ومعقد. لأنه ليس لدينا

فاعل فريد يصنع التاريخ ويؤثر فيه، وقواعد الفيلولوجيا لا طائل تحتها.

ثالثا، قمت بدراسة المفاهيم الأساسية لعلم الجمال، لأنه لا يمكننا تأويل الأثر الفني بناء على فكرة النبوغ العبقري المشترك مع صاحب الأثر وإعادة إنتاج الأصل. لقد كان إيمانويل كانط على حق عندما اعتبر أن الأثر الفني تشكله العبقرية بحيث أننا نفهم، من مفهوم العبقرية، استحالة تقليد صاحب الأثر واستحالة إدراك إمكانية وتقنية إنتاجه الفني. العبقرية genie كلمة مشتقة، كما تعلمون، من اللاتينية وهنا ingenium عبارة عن لفظ يدل على أنه مسألة حدس وإبداع خلاق يشكل العبقرية، بمعنى أنه ليس مسألة منهج وليس هناك أية إمكانية في تكرار أو تطبيق أو منهجية هذه القريحة والموهبة الخلاقة. وبالتالي، فإن المؤول لا يمكنه إعادة إنتاج وإعادة تأويل الإبداع الأصلي، بمعنى فعل الإبداع أو الإنتاج.

نجد في الأدب التأويلي نفس الأوهام الرامية إلى إيجاد وتجديد الأفق الحقيقي للشاعر وبناء الإمكانيات الخاصة بلغته وأساليب تعبيره، فنؤول عندئذ الشعر بتكرار الفعل المبدع والمنتج. أعتقد أن هذا الأمر وهمي. إذا كان من السهل كتابة شعر جيد. سنكون جميعا شعراء. وإذا كان الشاعر بإمكانه أن يفسر في كل ما يريد التعبير عنه، أعتقد أنه أمر لا طائل تحته. ثمة مسافة يتعذر غمرها بين الإنتاج العبقري وبين التجربة التي نمارسها لحظة إعادة قراءة هذه المنتجات الفنية. لهذا السبب نلتمس تفسير تجربتنا التأويلية، وتعلمنا هذه التجربة أنه لا يمكن استنفاد أهمية الأثر الفني وبالمقابل ليس عبثا أن نخضع

ونستجيب إلى المعنى العميق المكتشف.

ذلكم هو منطلق نظرية التأويل كما رسمت معالمها وعملت على ترقيتها وتطويرها واكتشفت على التو أننا مسجونون داخل استلاب تسمية التاريخانية Historismus فمن البديهي طبعا أن فهم شعر من الأشعار ليس هو نشاط البحث التاريخي. فهذه التجربة تعمنا وتستولي على إدراكنا ونريد تأويل ليس تجربتنا في حد ذاتها، وإنما الشيء الذي يمسنا في العمق. فمن الواضح أن ما نتطلع إليه ونسعى لفهمه وإدراكه ليس هو الذاتية الخلاقة لصاحب الأثر الفني أو الأدبي. وعليه تساءلت: ما هو مسار ومعيار هذا التأويل؟ وباعتباري فيلسوف التكون، اشتغلت كثيرا على النصوص الفلسفية الكلاسيكية، طرحت السؤال التالي: ماذا يحدث عندما نؤول، بشكل صحيح، النص الفلسفي؟ استنتجت، وأعتقد أنها مسألة مقنعة. أن هناك دوما وساطة تضمن التواصل بين نظرتنا اللغوية للعالم ولغة النص. نجد أحيانا عند الفيلولوجيين تقاليد الاحتفاظ بالألفاظ كما هي معطاة في النصوص ويستعملون المزدوجتين قصد إفهام القارئ بأنهم لا يقومون سوى بتكرار عبارات صاحب النص. أعتقد، في مثل هذه الحالة، أنه زوغان وتهرب وتجنب للمسألة التي يطرحها النص. ينبغي أن نؤول النص، لأنه ينبغي أن نفهم دلالته. معنى التأويل والفهم، هو أنني افهم وأعبر دلالة النص حسب أقوالي وتعبيراتي الخاصة. لهذا، تعتبر الترجمة إحدى النماذج والقواعد الهامة في التأويل، لأن الترجمة ترغمنا ليس فقط على إيجاد اللفظ المناسب وإنما أيضا إعادة بناء وتشكيل المعنى الحقيقي للنص داخل أفق لغوي جديد تماما. الترجمة الحقيقية تستلزم

دوما الفهم الذي نسعى إلى تفسيره وتوضيحه أعتقد، وهو أمر لم يناقش بإسهاب، أن الترجمة تستحيل دون فهم دقيق وصحيح مثل الفهم الذي نستعين به في إدراك خطاب في لغتنا الأم، وعليه، نظام الأشياء هو على النقيض من ذلك: عندما نفهم النص يمكننا عندئذ مباشرة الترجمة، لأنه لا يمكننا الشروع في الترجمة دون أن نفهم مسبقا حول ماذا يدور موضوع النص. فهذا أمر واضح. لإدراك هذه الحقيقة، ينبغي أن نتجنب قهرية وصرامة الميتودولوجيا العلمية. يتمثل منطلقي الفلسفي فيما يلي: هل يتعلق الأمر في الفلسفة بحالة خاصة أم بوضعية الإنسان الأساسية في كل تجربة؟ كيف نشكل ونمارس تجربة العالم؟ أليس بواسطة اللغة نقترب من الأحداث والوقائع بحيث تكون مسبقا إمكانيتنا في تأويل نتائج ملاحظتنا ومعاينتنا لهذه الأحداث؟ إذا كان صحيحا أن اللغة هي مسألة حاسمة في ربطنا بالأشياء، فإننا نجد أن هذه الوضعية، كما تتمثل أمامنا، مريعة بالنسبة لقيم معرفتنا بالعالم. لكن أعتقد أننا نبخس قيمة إمكانيات اللغة. يبدو لي أن النسبوية المشتبه فيها عبارة عن وهم، تبعا لتقييمنا لتنوع وتعدد اللغات. هناك ظاهرة الترجمة وظاهرة تعلم واستعمال لغة أجنبية وتشكيل قواعد ألسنية، ولا نعتقد أبدا أننا نفقد شيئا بتعمقنا في دراسة لغة جديدة. بالعكس، ندرك بأن الأشياء تصبح واسعة ومتجددة وهذا أمر تثقيفي وجدير بالاهتمام. النظرية الكفيلة بوصف هذه النتائج هي نظرية الهيرمينوطيقا. هذا يعني أن كل لغة لها إمكانية التعبير عن كل شيء. لهذا السبب، لا تحصر اللغة ولا تقيد من تجربتنا وإنما هي مجرد وسيط يربطنا بالأشياء. فهو بلا شك ربط محدود، لكن يمكن تغيير نظرتنا وتمثل وجهة نظر

أخرى، داخل لغة أخرى، الخ. وعليه، تغدو مسألة الهيرمينوطيقا هامة وأساسية ولا تنحصر في المسألة المنهجية للعلوم الإنسانية. لأن الارتباط بالعالم والاقتراب منه بواسطة اللغة ليس مسألة خاصة بالعلوم الإنسانية وإنما بالبعد الإنساني عموما. لعرض وتحليل هذا البعد، ينبغي طبعا ملاحظة كل أشكال وإمكانيات اللغة وأعتقد أنه ثمة تقريب خصب ومنتج، لم يستعمل بعد، بين تحليل اللغة اليومية في انكلترا وبين تراثنا اللغوي القاري (في أوروبا).

لكن ينبغي الذهاب إلى أبعد من ذلك وهي آخر محاولة أريد الإشارة إليها الآن. يتعلق الأمر بعالمية هذه المسألة التأويلية. نجد في الفلسفة الحديثة وجهة نظر: علامة وجود قاعدة مثالية وحيدة للمعرفة هي قاعدة التحقيق. طبعا بدون تحقيق، مهما تكن طبيعته، ما نفكر فيه يظل اعتباطيا. لكن، ليس التحقيق مجرد تحقيق مجهول يعم في ميدان البحث العلمي. أعتقد أن كل حياة إنسانية تستند إلى تجارب قابلة للتحقيق. كما أن حقيقة التجربة لا تنحصر في التجربة المجهولة للعلوم. وعليه، أشرت في كتابي(*) إلى أهمية فرنسيس بيكون، لأنه الأول من تطرق إلى التصورات المسبقة الحاسمة بخصوص الاستعمال المنهجي للعقل. فهي ليست طبعا مسألة نطرحها. إننا منحصرون تماما داخل انشغالاتنا وتصوراتنا المسبقة إلى درجة أن معرفة القواعد والمناهج لا تكفي بتاتا في تفادي الخطأ في تجربتنا الإنسانية. فهذا، ربما، شيء ممكن داخل مسار التقدم العلمي حيث يقوم

(*) "الحقيقة والمنهج: القواعد الأساسية في التأويل الفلسفي".

الأفراد بتصحيح بعضهم البعض ضمن المجهولية المفروضة المنتجة التي تغير العالم كما نراه ونتمثله اليوم. لكن هناك بعد آخر أو بالأحرى ثمة حدود.

يمنحنا العلم، بكل مساراته التقديمة، لجنة من الخبراء. لا يوجد مشكلات لا تضم تقاربا علميا ممكنا حيث توجد الكفاءات والسيادات. نحن الفلاسفة مرغمون على البت في مسائل في حياتنا كل لحظة دون التمكن من الاستناد إلى حكم الضمير. لقد سمعت يوما محاضرة فيلسوف انكليزي معروف وضع تصميما حول إمكانية وجود أخلاق امبريقية (تجريبية). خلص إلى أن هذه الإمكانية لا يمكن دحضها. في الواقع، لم تفلح الحضارة الحديثة الآن في تقديم السلوكات التي تسمح بإيجاد رفيق الحياة لكن، في نظره، اليوم الذي تقوم فيه الحضارة الحديثة بالتماس جماعة الخبراء، كل مشكلات الإخفاق في الزواج تختفي. أجد أن المثال مقنع للكشف عن جنون هذه الطموحات والمزاعم. يشير المثال إلى أن الشرط الإنساني يقتضي إزاء الفكرة العالمية للعلم والبحوث العلمية، اندماج فردي لجميع نتائج هذه البحوث. فهذا يرتبط، من منظوري، بكل الحالات التي نحن فيها مسؤولين عن حياتنا وهذا تؤكده تجاربنا في الفن والتاريخ والفلسفة والدين. أعتبر عالمية العلوم محصورة. بما فيها قاعدة التحقيق. لهذا السبب فإن الهيرمينوطيقا التي نتوخى فيها تطبيق كل معرفة على وضعيتنا الشخصية هي أكثر عالمية (وتعميما)من عالمية العلوم التجريبية. ثمة في الحقيقة تشابكات. أعتقد أن الافتراضات الأساسية أو الحاسمة في العلوم الاجتماعية تنتج دوما عن هذا الحقل الأساسي الذي نتفق حوله ونتوافق في أبعاده

أين ينبغي لكل واحد منا أن يدمج جميع المعارف التي يكتسبها من دراساته أو من تجربته الشخصية. بهذا المعنى، لست مندهشا إذا كان في اللحظة التي يرتقي فيها تقديم وتأثير العلوم على الحياة الاجتماعية فإن التفكير في حدود إمكانيات هذه العلوم وفائدتها بالنسبة للتجارب الأساسية للحياة والإنسانية يرتقي ويزداد أيضا. وكلمة هيرمينوطيقا، مثل كل الكلمات المستعملة والمطابقة للعادة الجارية، يمكن أن تلخص مقاربتنا لمشكل إنسانيتنا وهو مشكل أساسي حاولت هنا وصفه وتقديم خطوطه العريضة.



VI - المشكلات الابستمولوجية للعلوم الإنسانية

ينشأ موضوع هذه الدروس عن المشكل الابستمولوجي الذي تطرحه حاليا العلوم الإنسانية الحديثة.

ظهور الوعي التاريخي هو بلا شك الثورة الهامة التي شهدناها منذ حلول العصر الحديث. دلالته الروحية من المحتمل أنها تتجاوز المغزى الذي نقر به إزاء تحقيقات علوم الطبيعة التي حولت بشكل واضح وجه كوكبنا الأرضي. الوعي التاريخي الذي يميز الإنسان المعاصر هو امتياز وربما عبء الذي لم يفرض على أحد الأجيال السابقة.

فالوعي الذي نمتلكه حاليا إزاء التاريخ يختلف أساسا عن الطريقة التي ظهر فيها الماضي سابقا لشعب أو لعصر معين. نقصد بالوعي التاريخي امتياز الإنسان الحديث: هو الذي يمتلك وعيا بتاريخية كل حاضر وبنسبية كل الآراء. فمن الواضح في كل حين أن الأخذ بزمام الوعي التاريخي لا يحصل دون أن يترك أثرا في النشاط الفكري لمعاصرينا: لنفكر في التقلبات الروحية الكبرى التي شهدها عصرنا. مثلا الغزو الذي تلقاه الفكر الفلسفي

أو السياسي من قبل الأفكار التي يعبر عنها بالألمانية بكلمات Weltanschauung (تصور العالم) و Kampf der Weltanschauung (صراع تصورات العالم) هي بلا شك في الوقت نفسه نتيجة وعرض الوعي التاريخي. فهي تظهر أيضا عبر الطريقة التي تعبر من خلالها تصورات العالم عن تباينها واختلافها. وعليه، لكي تتفق الأطراف المتنازعة من وجهة نظرها الخاصة -وهذا حصل أكثر من مرة- حول اعتبار مواقفها المتعارضة على أنها تؤسس كلا مفهوما ومتناسقا (تنازل يفترض بوضوح أننا لا نفرض التفكير في نسبية موقفنا الخاص) كان من الأوجب على كل طرف أن يكون كامل الوعي بالطابع الخاص لمنظوره. لا أحد يمكنه التخلص حاليا من التفكير التأملي الذي يميز الفكر الحديث. من السخافة أن نحتبس في السذاجة والحدود المطمئنة لتراث مغلق على نفسه، في حين أن الوعي الحديث مستعد لفهم إمكانية تعدد الآراء السلبية. لقد ألفنا أيضا الرد على الحجج التي يعارضنا بها الغير عبر تفكير يتموقع عمدا ضمن منظور الآخر.

تتميز العلوم التاريخية الحديثة أوGeisteswissenschaften لنترجم الكلمة بـ "العلوم الإنسانية"، وإن كانت هذه الترجمة تعبر بالأحرى عن إصطلاح - بنمط فكري قد تحدثت عنه منذ قليل والتي تستعين باستعمال منهجي محدد. ماذا نقصد عندما نتكلم عادة عن "الحس التاريخي"؟ يمكننا تعريفه على أساس أنه التصرف الحر والموهبة اللذان يتمتع بهما المؤرخ الذي يفهم الماضي، أحيانا بشكل "غريب" انطلاقا من السياق الخاص الذي يبرز فيه. أن نمتلك حسا تاريخيا، هو أن نقهر السذاجة

الطبيعية التي تجعلنا نحاكم الماضي تبعا لمقاييس بديهية لحياتنا الراهنة، وفق منظور مؤسساتنا وقيمنا والحقائق المكتسبة. أن نمتلك حسا تاريخيا معناه أن نفكر صراحة في الأفق التاريخي الذي يمتد متلازما مع الحياة التي نحياها والتي عشناها من قبل. استلهم منهج العلوم الإنسانية عن هردر وعن النزعة الرومانسية في ألمانيا، ولكنه انتشر في كل الأنحاء ويمارس تأثيرا على التقديم العلمي للبلدان الأخرى، بالخضوع إلى هذا المنهج فإن الحياة الحديثة ترفض متابعة التراث بصورة ساذجة أو الاستسلام إلى حقائق عريقة متفق عليها. فالوعي الحديث -كـ "وعي تاريخي"- يتخذ موقفا تفكيريا بالنسبة إلى كل ما يسلم له عبر التراث. لم يعد الوعي التاريخي ينصت للصوت الذي يأتيه من الماضي ولكن، بتفكيره حول هذا الصوت، يعيد وضعه في السياق الذي تجذر فيه لمعرفة الدلالة والقيمة النسبية اللتين يكتسيهما. هذا السلوك الفكري إزاء التراث يسمى "تأويلا". وإذا كان هناك أمر يمكنه أن يميز البعد الكوني الحقيقي لهذا التراث، هو بلا شك الدور الذي تلعبه كلمة "تأويل" في العلوم الإنسانية الحديثة. فقد تحصل على نصيب كبير من الاهتمام، وهو أمر لا يحدث سوى للكلمات التي تعبر بصورة رمزية عن موقف عصر بأكمله. نتحدث عن التأويل عندما لا يمكن فهم دلالة النص فورا. فالتأويل في هذه الحالة ضروري إذن، بتعبير آخر، ينبغي صياغة تفكير واضح حول الشروط التي تجعل من النص يتخذ هذه الدلالة أو تلك. الافتراض الأول في مفهوم التأويل هو الطابع "الأجنبي" للأمر الذي نتوخى فهمه لأن ما هو بديهي أو الشيء الذي يقنعنا بحضوره البسيط لا يطالب بأي تأويل. إذا

فكرنا لحظة في فن تأويل النصوص عند القدماء كما طبق في الفيلولوجية وعلم اللاهوت فإننا نلاحظ على التو أنه كان دائما ظرفا طارئا. استعمل التأويل فقط في الحالة التي يحمل فيها النص المتداول أوجها غامضة. عكس ذلك، فإن مفهوم التأويل اليوم أصبح مفهوما عالميا يسعى إلى احتضان التراث برمته.

التأويل كما نفهمه اليوم ينطبق ليس فقط على النصوص أو التراث الشفهي وإنما أيضا على كل ما وصل إلينا عبر التاريخ: لنتكلم مثلا عن تأويل حدث تاريخي أو أيضا عن تأويل العبارات الروحانية، عبارات الهيئة، تأويل سلوك معين، الخ. ما نريد قوله هنا هو أن معنى "المعطى" الذي يعرض نفسه لتأويلنا لا ينكشف دون "وساطة" وأنه من الضروري أن نرى وراء المعنى المباشر لنكتشف الدلالة "الفعلية" المتوارية. هذا التعميم لمفهوم التأويل يعود إلى نيتشه. فهو يرى كل العبارات التي تتعلق بالعقل هي قابلة للتأويل، بما أن معناها الحقيقي لا يبدو سوى مقنع أو مشوه من طرف الايديولوجيات. في الواقع، تنطبق المنهجية الحديثة لعلومنا الفيلولوجية والتاريخية بدقة على هذا المفهوم النيتشوي. فهي تفترض أن الآلية التي تشتغل عليها هذه العلوم (آثار، مخلفات حقبة ماضية) تتطلب تأويلا نقديا. يلعب هذا الافتراض دورا حاسما وأساسيا في العلوم الحديثة للحياة التاريخية والاجتماعية عموما. فالحوار الذي نباشره مع الماضي يضعنا في مواجهة وضعية مختلفة عن وضعيتنا -وضعية "أجنبية"- والتي تتطلب مسعى تأويليا. تستعين العلوم الإنسانية هي الأخرى بمنهج تأويلي. وهو الأمر الذي يضعها في حلقة اهتمامنا الخاص. فقد استفسرنا عن معنى الوعي التاريخ ومغزاه

على مستوى المعارف العلمية. نطرح هنا المشكل نفسه بتساؤلنا عن فكرة نظرية خاصة بالعلوم الإنسانية. لكن تجدر الإشارة إلى أن نظرية العلوم الإنسانية ليست منهجية مجموعة محددة من العلوم، وسوف نرى بعد قليل أنها فلسفية في جوهرها، بدلالة أكثر أصالة من منهج علوم الطبيعة مثلا. إذا كانت العلوم الإنسانية تعقد روابط محددة مع الفلسفة، فليس فقط ضمن منظور إبستمولوجي بحت، فهي لا تتقيد بطرح مشكل "على" الفلسفة وإنما تطرح بالعكس "مشكلا فلسفيا" فكل ما بإمكاننا قوله عن وضعيتها المنطقية والابستمولوجية أو عن استقلالها الإبستمولوجي عن علوم الطبيعة هو أمر يسير إذا أخذنا بمقياس جوهرها ودلالتها الفلسفية البحتة. الدور الفلسفي الذي تلعبه العلوم الإنسانية يسير وفق قانون الكل أو لا شي. لأنه ينجم عنها أن الفلسفة المسماة "علمية" تأخذ هي الأخرى فكرة العلوم المروضة للطبيعة كمعيار علمي. مما يدل كما نعرف على أن الفلسفة تصبح مجرد "أرغانون" لهذه العلوم لكن إذا أقررنا بوجود نمط معرفة مستقلة خاصة بالعلوم الإنسانية وإذا سلمنا باستحالة إخضاعها لنموذج المعرفة العلمية لعلوم الطبيعة (مما يستلزم أنه من العبث أن نحدد تشابها تاما بينها وبين المناهج ودرجة اليقين الصحيحة في علوم الطبيعة). فالفلسفة في حد ذاتها التي نناقشها في شمولية مزاعمها. من غير المجدي في هذه الأحوال أن نعتبر إيضاح طبيعة العلوم الإنسانية مجرد مسألة منهج لا يتعلق الأمر بتحديد منهج خاص فقط، وإنما مسألة فكرة أخرى عن المعرفة والحقيقة. فالفلسفة التي تستدعي هذه الاعتبارات لها مزاعم أخرى غير تلك التي يعللها مفهوم الحقيقة

في علوم الطبيعة. فهي ضرورة ضمنية للأشياء التي تكتفي بتأمين أساس فعلي للعلوم الإنسانية كما طرحه فيلهالم دلتاي منذ عهد قريب، بمعنى تأمين أساس للفلسفة أي التفكير في أساس الطبيعة والتاريخ، والحقيقة الممكنة لأحدهما وللآخر.

لنسجل في الحين أن الأطر التي شكلتها المثالية الهيغلية- سواء أكدتها أم لم تؤكدها الاتجاهات الفلسفية لدلتاي - هي التي تتوافق مع هذا المشروع الفلسفي. فمنطق "العلوم الإنسانية" هو دوما فلسفة في الفكر.

لكن الإشارة إلى هيغل تبدو أنها متعارضة مع الروابط العميقة الكائنة بين العلوم الإنسانية وعلوم الطبيعة، وهي روابط تميزها عن الفلسفة المثالية: فالعلوم الإنسانية تسعى بدورها لأن تكون علوما تجريبية متحررة عن كل تدخل ميتافيزيقي ورافضة لكل تأسيس فلسفي للتاريخ الشامل. ولكن، أليس من الحقيقي أن نعتبر أن علاقة القرابة التي تربط العلوم الإنسانية بعلوم الطبيعة وأن التعارض المناهض للمثالية وللتفكير المجرد الذي ورثته في الوقت نفسه، يمنعان حتى في أيامنا هذه العلوم الإنسانية من الأخذ بزمام وعيها الراديكالي؟ بالرغم من أن الرغبة الثابتة للعلوم الإنسانية هي الاعتماد على الفلسفة المعاصرة، فليس من الراجح أنه لكي تتأكد من الوعي العلمي الصحيح، فإن هذه العلوم بتطويرها لمناهجها التاريخية- النقدية، تستمر في لفت انتباهها لنموذج علوم الطبيعية. لكن ينبغي طرح مسألة في ما إذا كان هذا الأمر له دلالة البحث عن منهج مستقل خاص بالعلوم الإنسانية بالقياس إلى منهج علوم الطبيعة المروضة، والذي يظل ثابتا في جميع ميادين تطبيقاتها. لماذا لا تبدو الفكرة الديكارتية حول

المنهج غير ملائمة في ميدان العلوم الإنسانية، ولم لا يصبح المفهوم العريق للمنهج عند الإغريق هو الذي يمتلك حق الاستشهاد؟

لنفسر ذلك. فحسب أرسطو، فكرة منهج أحادي، - المنهج الذي نقر به قبل أن ندرك الشيء هو تجديد فاسد. فالموضوع نفسه هو الذي يحدد المنهج الذي يدركه. إذا ألقينا نظرة خاطفة على الأبحاث الفعلية للعلوم الإنسانية في القرن الماضي، يبدو أنه إذا تعلق الأمر بالطرق الفعلية (أقصد الطريق التي تقود إلى البداهة وإلى معرفة حقائق جديدة وليس التفكير حول هذه الأساليب)، يتوجب أن نصفها بالمفهوم الأرسطي للمنهج الذي يسمح بالانفصال عن الميدان المساءل (منهج خصب في "الممارسة الرياضية" أو "التريبض" الذي نعرفه في ميدان علوم الطبيعة) لا يقود في العلوم الإنسانية إلى تجاهل نمط وجود خاص لميدانها. سؤال يقودنا من جديد إلى جوار هيغل الذي يعتبر كما نعرف أن كل منهج هو "منهج مرتبط بالموضوع نفسه"[1]. هل "منطق" العلوم الإنسانية له شيء يتعلمه من الجدل الهغيلي؟

بناء على النتائج المنهجية التي تحصلنا عليها من خلال تمديد الانفتاح الفعلي للعلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر، فإن هذه الإشارة الثانية لهيغل قد تبدو سخيفة من جديد. فمن الواضح أن العلوم الطبيعية وحدها فقط التي يمكن الاستعانة بها كنموذج بشأن هذه النتائج وهو ما يكشف عن تاريخ كلمة

(1) هيغل، علم المنطق، نشره لاسون، ج2 ص 486.

Geisteswissenschaften (علوم الفكر، علوم الإنسان): بتسليمنا ببقاء النزعة المثالية في الوعي والتي حثت المترجم الألماني للمنطق الاستقرائي لميل أن يترجم "العلوم الأخلاقية" بـ "العلوم الانسانية"[2] فإنه ينبغي مع ذلك أن لا نمنح لميل نية إعطاء منطق خاص لعلوم الأخلاق. هدف ميل كان بالأحرى تبيان أن المنهج الاستقرائي، كقاعدة أساسية لكل علم تجريبي، هو أيضا منهج صحيح (وممكن التطبيق) في ميدان العلوم الأخلاقية. لم يكن مذهبه سوى إثبات تراث انجليزي قرني، حيث نجد الصيغة الأكثر تماسكا وقوة في مقدمة "رسالة في الطبيعة البشرية" لهيوم. فحسب هذه الصيغة لا تؤسس العلوم الأخلاقية استثناء عندما نبحث عن التماثلات والانسجامات القاعدية والقوانين من أجل التنبؤ بوقائع وأحداث خاصة. تختلف مع ذلك نتائج القوانين التي نستنتجها في علوم الطبيعة وإن كان هذا لا يمنع علم الأحوال الجوية مثلا من الاشتغال بدقة على نفس المبادئ التي تستعملها الفيزياء. الاختلاف الوحيد الذي يفصلهما، هو أن منظومة المعطيات في علم الأحوال الجوية تتضمن نسبيا على نقائص وثغرات من تلك التي نجدها في الفيزياء. لكن هذا لا يخص سوى درجة اليقين في الفرضيات الخاصة بكل منظومة ولا يؤسس اختلافا منهجيا بينهما. الأمر نفسه نجده في ميدان الظواهر الأخلاقية والاجتماعية كما هو الحال في علوم الطبيعة: المنهج الاستقرائي يستقل عن كل

(2) جون ستيوارت ميل، منظومة المنطق الاستنباطي والاستقرائي، ترجمة إلى الألمانية شيل، 1986، الكتاب السادس "في منطق العلوم الإنسانية أو العلوم الأخلاقية".

افتراض ميتافيزيقي. فلا يهمه إطلاقا معرفة ما نفكر فيه حول إمكانية ظاهرة مثل الحرية الإنسانية: لا يسعى المنهج الاستقرائي بتاتا إلى البحث عن العلل الخفيفة وإنما يلاحظ فقط الانسجامات القاعدية. هكذا فمن الممكن الاعتقاد في الإدارة الحرة في الوقت نفسه مع صحة التنبؤات في ميدان الحياة الاجتماعية. أن نتحصل عن نتائج انطلاقا من الانسجامات القاعدية لا يستلزم أية فرضية حول البنية الميتافيزيقية للعلاقات الاجتماعية، بل نستعملها فقط في التنبؤ بهذه الانسجامات القاعدية. يعتبر الدخول في حركة القرارات الحرة إحدى لحظات الكوني أو الكلي الذي يدركه الاستقراء. نرى إذن ماذا يستلزم من تبني الطابع المثالي لعلوم الطبيعة في دراسة الظواهر الاجتماعية.

لاشك أن بعض الأبحاث التي وجهت ضمن هذا الأسلوب مثل علم نفس الجماعات البشرية قد كللت بنجاح باهر. غير أنه، بشهادة بسيطة يحقق اكتشاف الانسجامات القاعدية تطورا حاسما في العلوم الإنسانية، لا نصل سوى إلى إخفاء المشكل الحقيقي الذي تطرحه هذه العلوم. تبني هذا النموذج الهيومي (ديفيد هيوم) لا يسمح بتحديد تجربة العالم الاجتماعي والتاريخ. بالعكس، إننا نتجاهل كلية جوهر هذه التجربة عندما نقترب فقط من الطرق الاستقرائية. لأنه، مهما عرفنا العلم، فليس باقتناء الانسجامات القاعدية أو تطبيقها على ظاهرة تاريخية معطاة سنصل إلى إدراك العنصر الخاص للمعرفة التاريخية. يمكننا التسليم بأن كل معرفة تاريخية تتضمن تطبيق الانسجامات القاعدية التجريبية العامة على المشكلات الواقعية التي تطرحها. لكن، الغرض الحقيقي للمعرفة التاريخية ليس هو "تفسير"

ظاهرة واقعية كحالة خاصة لقاعدة عامة، حتى وإن كان من المفروض أن تخضع هذه الأخيرة للهدف العملي الخالص لتنبؤ محتمل. هدفها الحقيقي -حتى وإن استعملنا معارف عامة- هو "فهم" ظاهرة تاريخية في خصوصيتها ووحدتها. ما يهم المعرفة التاريخية ليس هو معرفة كيف أن الناس والأمم والدول يتطورون عموما، وإنما كيف أن هذا الإنسان، هذه الأمة، هذه الدولة قد أصبحت على ما هي عليه الآن: كيف تم كل هذا وكيف وصل إلى هذا الحد.

أي صنف من المعرفة نتكلم عنه الآن؟ وماذا نقصد هنا بـ "العلم"؟ لقد رأينا منذ قليل نمطا من العلم الذي يبرز طابعا وهدفا مختلفين جذريا عن اللذين تتمتع بهما علوم الطبيعة. لكن ألا تؤول هذه الطريقة التي وصفنا بها هذا النمط من العلم إلى مجرد تعريف سلبي؟ هل ينبغي أن نتكلم إذن عن "علم غير دقيق"؟ على ضوء هذا السؤال، ينبغي أن نفحص الاجتهادات الفكرية لـ "هيلمهولتز" الذي بحث سنة 1962 عن حل للمشكلات التي تشغل بالنا هنا[3]. رغم أنه يلح على الأهمية البشرية ودلالتها بالنسبة للعلوم الإنسانية، يبقى التصور المثالي المنهجي لعلوم الطبيعة يلهمه عندما يحاول تحديد طابعها المنطقي. يميز هيلمهولتز بين صنفين من الاستقراء: الاستقراء المنطقي من جهة والاستقراء العفوي أو الاستقراء الفني إن صح التعبير من جهة أخرى. وهو كما نلاحظ جيدا تمييز نفسي وليس تمييزا منطقيا. يستعين العلمان، حسب هيلمهولتز باستدلال

(3) هرمان هيلمهولتز، المحاضرة والخطاب، النشرة الرابعة، ج1، حول العلاقة التي تربط علوم الطبيعة بجميع العلوم".

استقرائي. فقط، فيما يخص العلوم الإنسانية. يمارس الاستدلال الاستقرائي بصورة ضمنية ولا شعورية ويجد نفسه خاضعا لما نسميه بالألمانية "Taktgefuhl" (الحساسية الرهيفة)، نوع من الرقة "takt" ومن الحساسية التي تستدعي التعاطف. هذه الحساسية تستند أيضا إلى ملكات الفكر الأخرى مثل خصوبة الذاكرة واحترام السلطة (*)، إلخ. عكس ذلك، يقوم الاستدلال الصريح للباحث في علوم الطبيعة على استعمال وظيفة واحدة وهي الفهم. نسلم بطيبة خاطر أن هذا العالم الكبير يكون ربما قد قاوم كل محاولة تسعى إلى استعمال نشاطه العلمي. لكن لوصف الطرق المعرفية للعلوم الإنسانية، فإنه لا يتصرف في الأخير إلا بنوع منطقي، ذلك الذي أخذه عن ميل: الاستقراء. بالنسبة إليه، يبقى النموذج الذي قدمته الميكانيكا لمجموع العلوم في القرن الثامن عشر نموذجا صالحا. لكن أن تصبح هذه الميكانيكا ظاهرة تاريخية وأن تخضع بالتالي لتساؤل تاريخي (وهو ما فعله بيير دوهيم لاحقا بصورة مثمرة)[4] وهو أمر غريب عنه تماما. لكن في الفترة نفسها، احتد المشكل للكثير من الملاحظين. لنفكر فقط في أبحاث "المدرسة التاريخية" التي كانت مزدهرة.

ألم يكن من الراجح رفعها إلى مستوى الوعي المنطقي؟ في سنة 1843، كتب درويزن أول مؤلف أثار الانتباه إلى تاريخ

(*) سلطة العقل والمعايير والاستعمال الوجيه للعقل كما كان سائدا في عصر الأنوار (المترجم).

(4) بيير دوهيم، دراسات حول ليونار دو فانسي، ثلاثة أجزاء، 1907، و "نسق العالم"، أعمال منشورة بعد وفاته، عشرة أجزاء، 1913.

الهلينية "ليس هناك بالتأكيد ميدان علمي -نتكلم بصورة نظرية- أقل إثباتا وحصرا وتصريحا مثلما هو التاريخ "ويستدعي كانط من جديد للكشف عن المنبع الحي للتاريخ ضمن حتمية قاطعة" حيث تتدفق (تبعا لأقواله الشخصية) الحياة التاريخية للإنسانية". أن يستدعي درويزن كانط يدل على أنه لا يتصور ابستمولوجيا التاريخ كـ "أرغانون" منطقي، وإنما كنشاط فلسفي حقيقي. إنه يتوقع أن "يجعل الفهم المعمق لتاريخ التطور الجديد للعلوم الإنسانية أمرا ممكنا، ويصبح مركز الثقل أين تتمكن وتثبت تقلباتها".

نرى إلى أي حد لا يزال نموذج العلوم الطبيعية يتصرف هنا، بحيث لا يوجد أفضل دليل سوى التركيب المستعمل لتعيين Geisteswissenschaften أو "علوم إنسانية". لكن هذا "النموذج" لا يعني بالضرورة هوية إبستمولوجية. بالعكس، لا تؤسس علوم الطبيعة نموذجا للعلوم الإنسانية سوى في الحالة التي تخضع فيها هذه الأخيرة إلى التصور المثالي لقيمة علمية مستقلة ومؤسسة. منطق التاريخ عند درويزن والذي يصطلح عليه اسم Historik (نظرية التاريخ) هو أول رسم أو مدخل لابستمولوجيا هذا الصنف.

VII- الحقيقة في العلوم الإنسانية

يصعب على الوظيفة النقدية التي أنجزتها العلوم الإنسانية أن تجد اعترافا لائقا بها من قبل الجمهور العريض. وعليه، فمن الصعب إدراك ماهية الحقيقة في هذه العلوم وإدراك نتائجها الملموسة. قد يكون هذا الأمر سهلا على ميادين العلوم الإنسانية والتي تتخذ مواضيعها صورة بديهية. إذا كان بإمكان عالم الاقتصاد أن يتحدث عن إسهام عمله في سبيل الرفاهية العمومية، فمن المؤكد أننا نستند إلى فهم عام. الأمر نفسه يتعلق بمؤرخ الفن عندما يضعنا أمام مشهد جميل حتى وإن تعلق الأمر -بالنسبة إليه- بإخراج شيء قديم من طي النسيان. هو أن الأشياء القديمة تثير -بصورة ملفتة للانتباه- مصلحة عامة. أما الفيلسوف، فإن لم يكن بوسعه عرض نتائج ملموسة أو لم يكن موضوع قبول وموافقة عامة، فإليه تعود مسؤولية منح اللغة ما تقوم به الوظيفة النقدية للعلوم الإنسانية عندما تدعو الفكر إلى التأمل والتفكير في قضاياه.

المفهوم الحديث للعلم هو نتاج تطور علوم الطبيعة في القرن السابع عشر. ندين لهاته العلوم هيمنة دائمة التطور والتقدم للطبيعة. إننا ننتظر من علوم الإنسان والمجتمع السيادة نفسها التي

يتمتع بها العالم الإنساني والاجتماعي. إننا ننتظر من العلوم الإنسانية أكثر من ذلك خصوصا إذا علمنا أن الهيمنة المتواصلة للطبيعة لها دور كبير في تنمية الململة والضيق اللذين نعيشهما اليوم أكثر من التقليل من حدتهما. لا يمكن لمناهج علوم الطبيعة أن تدرك ما هو جدير بالمعرفة ولا حتى ما هو ثمين، بمعنى الغايات القصوى التي ينبغي لكل هيمنة على آليات الطبيعة أو الإنسان تأديتها. إننا ننتظر من العلوم الإنسانية أن تمنحنا نمطا ومستوى آخر من المعارف وهذا ينطبق أيضا على الفلسفة التي تتضمنها هذه العلوم، وعليه، عوض استحضار ما هو عام وشامل أي استعمال المناهج العلمية لكل علم على حدة، فمن اللائق إذن الحديث عن خصوصية العلوم الإنسانية والدلالة التي يمكن أن تتخذها وكذا الأمر المتضمن في هذه العلوم الذي يدعو إلى التفكير.

1- ما هو البعد العلمي الذي تتمتع به العلوم الإنسانية؟ هل بإمكاننا تطبيق مفهوم البحث على هذه العلوم وكأن أمرا لم يحصل؟ لأن كل ما نفهمه من هذه المعطيات: اكتشاف ما هو جديد (الأمر الذي لم يكن معلوما أبدا)، فتح طريق يقيني يقود إلى هذه الحقائق الجديدة وبإمكانه (أي الطريق) أن يكون مراقبا من طرف الجميع. كل هذا لا يمكنه أن يحصل إلا من بعد. خصوبة المعرفة في العلوم الإنسانية تمت بصلة أكثر إلى حدسية الفنان منه إلى الروح المنهجية للبحث. يمكننا بكل تأكيد أن نقول الشيء نفسه لكل إنجاز عبقري وفي كل ميادين البحث. لكننا نصل في العمل المنهجي لعلوم الطبيعة إلى معارف حديثة بحيث يحرص العلم هنا على استعمال المناهج.

استعمال المناهج هو بلا شك في عداد نشاط العلوم الإنسانية. فهذا النشاط يتميز أيضا عن أدب التعبيرات العامية غير الفصيحة بنوع من التحقيق العلمي. لكن، يخص هذا الأمر أدوات هذا النشاط أكثر من النتائج المستخلصة. فليس المنهج هنا هو الذي يمكن العلم من التأكد من يقينية الحقيقة. قد نحصل أحيانا على الحقيقة أكثر في الآثار غير العلمية لهاوي الفن منه في التجريد الأكثر منهجية للمعطيات العلمية. حيث وإن كان تطور العلوم الإنسانية في المائة سنة الماضية قد اتخذ دوما نموذج علوم الطبيعة، فإن دوافعها الجوهرية والضرورية لم تأتها من التفخيم المهيب لعلوم التجربة، وإنما من الروح الرومانسية والمثالية الألمانية. فقد احتفظ هذان العاملان بالوعي الحي تجاه حدود عصر الأنوار وحدود المنهج في العلم التجريبي.

2- لكن هل بإمكان العلوم الإنسانية - الأمر الذي يجعلها ذات مغزى ودلالة بالنسبة إلينا- أن تشبع رغبة وحاجة قلب الإنسان إلى الحقيقة؟ بنفوذها في الفضاءات الواسعة للتاريخ عبر البحث العلمي والفهم النظري، فبإمكان العلوم الإنسانية أن توسع الأفق الروحي للبشرية مقارنة مع ماضي هذه البشرية. لكن في هذه الحالة لا تقوم سوى بأشكلة الحاضر -إذا صح القول- عوض أن تلبي رغبة التماس حقيقة هذا الحاضر. إن الحس التاريخي الذي تنميه العلوم الإنسانية إنما جاء ليعودنا على الكثرة المتنوعة لمعايير القياس التي تقود إلى لا يقينية استعمال معاييرنا ومقاييسنا الخاصة استطاع نيتشه في كتابه المسمى "باعث غير راهني" استطاع نيتشه أن يعالج ليس فقط فائدة التاريخ وإنما أيضا عائق التاريخ وضرره على الحياة.

فالتاريخانية التي لا تجد حيثما كانت سوى التحديدات التاريخية فإنها تنتهي بهدم المعنى البراغماتي للدراسات التاريخية. فن الفهم الذي تمتلكه يضعف قدرة التقييم بصورة غير مشروطة والتي تؤسس الحقيقة الإيتيكية (الأخلاقية) للحياة. تتواجد حدتها الابستمولوجية في النسبوية ونتائجها في العدمية.

الوعي بمشروطية كل معرفة -هذا الوعي الذي تأخذ بزمامه القوى التاريخية والاجتماعية المؤثرة في الحاضر- لا يعني فقط إضعاف نظري لاعتقادنا في المعرفة، وإنما يشك (هذا الوعي) في معارفنا وكذا قدرتها على مواجهة إرادات القوة في زماننا اليوم. تجد العلوم الإنسانية نفسها في خدمة هذه الاتجاهات عندما تقيم تبعا لقيمة القوة التي تمثلها معارفها من وجهة نظر اجتماعية، سياسية، دينية أو أخرى فهذه الاتجاهات تأتي لزيادة الضغط الذي تمارسه السلطة على الفكر. خلافا لعلوم الطبيعة بإمكان العلوم الإنسانية أن تستلم لكل أشكال الذعر نظرا لأنها لا تحتوي على نماذج أو معايير قياسية تمتلك صلابة يحسد عليها كالتي تتصرف بها علوم الطبيعة والتي بإمكانها أن تميز بين ما هو أصيل وصحيح وبين الذي يتظاهر بالوثوقية والصحة أو تأدية غايات سرية. وعليه، فإن المجتمع الإتيكي الذي يقتسمه مع أخلاقية ethos كل بحث يجد نفسه في خطر.

فالذي يريد قياس وفرة المخاوف التي تظل مرتبطة بالحقيقة في العلوم الإنسانية، يمكنه أن يذرع -بلا عناء- بشاهد الذي يظهر في صورة المشتبه فيه ضمن حلقة العلماء والفلاسفة الذين تأثروا بتصور العالم كما تتمثله علوم الطبيعة. أقصد خصوصا الفيزيائي الكبير هيرمان هيلمهولتز الذي عالج

في القرن الماضي مسألة الاختلاف بين العلوم الإنسانية وعلوم الطبيعة. فالبصيرة وسداد الرأي اللذان تحلى بهما هذا الفيزيائي عندما أخذ بعين الاعتبار خصوصية العلوم الإنسانية هما جديران بالاعتبار اليوم. طبعا فهو قاس ووصف أيضا طريقة اشتغال العلوم الإنسانية انطلاقا من علوم الطبيعة. سنفهم لماذا التيار القصير المشحون بالحدوس والإحساسات الداخلية Der ahnungsvolle Kurzschluss الذي يمكنها (أي العلوم الإنسانية) من الوصول إلى نتائج لم يشبع غريزته المنطقية. فهو لم ير أنه انطلاقا من هذا الوسيط يمكن للعلوم الإنسانية أن تدرك الحقيقة وأنه محتاج إلى أنماط أخرى من الاشتراطات البشرية للوصول إلى مثل هذه التيارات القصيرة. فالأمر المطالب هنا والمتعلق بالذاكرة والخيال والرقة "Takt" وحساسية الملهم بالشاعرية وتجربة الحياة مختلف جدا عن العدة أو الأداة التي يحتاج إليها العالم. لكن لا يتعلق الأمر بجملة الآليات التي لا يمكن أن نحصل عليها وإنما بتلك التي يمكننا تملكها بغوصنا عمقا في التراث العريق لتاريخ البشرية. الأمر الذي يهمنا هنا ليس فقط العبارة التنويرية (عصر الأنوار) الشهيرة: "لتمتلك شجاعة استعمال فهمك الخاص!"(*) ولكن أيضا الأمر المعاكس لها: السيادة أو السلطة "Autorität".

لكن ينبغي الاتفاق حول ما تعنيه هذه العبارة. فالسيادة هنا ليست سلطة عليا تخضع الغير للطاعة العمياء وتمنعه من التفكير.

(*) العبارة باللاتينية هي Sapere Aude وهو بيان أعلنه الفيلسوف الألماني إمانويل كانط كشعار لعصر الأنوار قصد استعمال العقل بواجهة وحرية وسداد في مواجهة الأحكام القسرية للضمير الجمعي (المترجم)

الماهية الحقيقية للسيادة تستند إلى كون هذه السلطة لا يمكنها أن تصير غير معقولة وتفترض -كما يتطلب العقل نفسه - المعرفة العليا التي يتمتع بها الآخر والتي تتجاوز أحكامنا الخاصة. الخضوع للسيادة هو الاعتراف بأن الآخر - وأيضا الصوت الآخر الذي يسمع نفسه من أعماق التراث والماضي- يمكنه أن يرى الأمور أفضل منا.

فالمبتدئون الذين التزموا طريق العلوم الإنسانية يعرفون ذلك جيدا بالتجربة. أتذكر عندما كنت مبتدئا تناقشت ذات مرة مع إحدى الشخصيات العلامة حول مسألة ظننت أنني خبير بها. علمني شيئا كنت أجهله مما دفعني إلى طرح السؤال عليه بنوع من الأسى: لكن من أين تحصلت على هذا؟ أجابني قائلا: عندما تبلغ سني تدركه أيضا.

لقد كانت إجابة صحيحة. لكن أي مدرس أو طالب في حقل علوم الطبيعة يمكنه أن يصيغ الإجابة؟ إننا في غالب الأحيان عاجزون عن القول لماذا هذا الإحياء الفيلولوجي أو التاريخي للمبتدئ أو ذاك "مستحيل" فهي مسألة رقة "Takt" والتي يمكن حيازتها بنفس وتيرة ونشاط التعامل مع الأشياء دون أن تعلم أو ترسخ في الذهن. غير أنه من المؤكد -في مثل هذه الوضعية البيداغوجية- أن المعلم المجرب هو الذي يمتلك الحق وأن المبتدئ يخطئ دوما. من جملة الشروط الخاصة للحقيقة والتي تتخذ هنا أهمية خاصة ينبغي الإشارة أيضا أنه في ميدان البحث لا نمتلك معايير يقينية مطلقة والتي تمكننا من التمييز بين التحقيق الصحيح والأصيل وبين الشبهة الباطلة وغير المجدية. قد نشك أحيانا في أنفسنا ونحاول معرفة ما إذا كان ما نقوله ينطوي

بالفعل على الحقيقة التي نريد قولها والتعبير عنها.

أن ننصت إلى التراث وأن ننتمي إلى فضائه ذلكم - فيما يبدو- هو سبيل الحقيقة التي ينبغي البحث عنها في العلوم الإنسانية. وكل نقد للتراث يمكننا القيام به كمؤرخين لا يمكنه سوى أن يربطنا بالتراث الحقيقي الذي ننتمي إليه بالفعل. أن نكون مشترطين (بهذا التراث) لا يشكل عائقا بالنسبة للمعرفة التاريخية وإنما يعتبر لحظة الحقيقة نفسها. ينبغي أن نفكر في هذه الحقيقة إذا أردنا أن لا نرزح تحتها بصورة اعتباطية. ما يهمنا هنا، من وجهة نظر "علمية" هو تدمير شبح الحقيقة المستقلة من وجهة نظر الشخص العارف. هنا تتجلى علامة تناهينا. فمن الضروري أن نعي ذلك إذا أردنا أن نتوقى من الوهم. الاعتقاد الساذج في موضوعية المنهج التاريخي هو أحد هذه الأوهام. لكن ليست النسبوية المرهقة هي التي عوضت هذا الاعتقاد، لأن الأمر الذي نحن عليه الآن وما يمكن أن نفهمه من الماضي ليس اعتباطيا ولا احتماليا.

ما نعرفه عبر التاريخ هو، في نهاية المطاف، نحن بالذات. المعرفة في العلوم الإنسانية ترتبط بمعرفة الذات. المخاتلة هي أكثر سهولة وطبيعية في معرفة الذات منه من المعارف الأخرى ولكنها لا تعني معرفة الذات بالنسبة لكينونة الإنسان عندما تحقق نجاحا باهرا ما ينبغي تعلمه -في العلوم الإنسانية- من التراث التاريخي ليس فقط ما نحن عليه- معرفة ذواتنا كما تجلت لنا- وإنما شيء آخر والمتمثل خصوصا في الدوافع التي تحملنا خارج ذواتنا.

ليس الأمر الذي لا يثير مشكلات خاصة أو الذي يشبع

رغبات وانتظارات البحث هو الذي ينبغي تشجيعه هنا. بل ينبغي الكشف- ضد أنفسنا- عن أصول هذه الدوافع.

التفكير في هذه الانشغالات له نتائج عملية مباشرة على نشاطنا. فالذي يريد مساعدة العلوم الإنسانية لا يمكنه أن يزودها بمساعدات مادية إلا في نادر الحالات. لا يمكننا سوى مساعدة الأفراد مع كل اللايقين الذي يقتضيه هذا الفعل حيث أن معايير تحقيقها (العلوم الإنسانية) ضعيفة الضبط والتحقيق. فالبحث الذي لا يثير مشكلات (إبستمولوجية) خاصة فهو غير جدير بالتشجيع. والرهان -الذي يصعب حله- والذي يطرح نفسه هنا بإلحاح ولا يمكنه رفع الإدارات أو النشاطات الأكثر تحررا يكمن في الاعتراف بأصالة وخصوبة الأمر الذي لا نراه بأنفسنا لأننا لا ندرك سوى طرقنا الخاصة.

لكن، انطلاقا من تفكيرنا الخاص نفهم لماذا هي واهنة وغير ثابتة حالة العلوم الإنسانية في حضارة الكتل البشرية. ففي مجتمع منظم من جانب إلى جانب، كل جماعة لها مصلحة خاصة تشيد بنفسها تبعا لقوتها الاقتصادية وسلطتها الاجتماعية يطور هذا المجتمع أيضا البحث العلمي بتساؤلاته حول النتائج العلمية المستخلصة إذا كانت تخدم أو تضر بسلطته الاجتماعية. فكل بحث علمي يخشى على حريته الخاصة كما أن الباحث في علوم الطبيعة يعرف جيدا أن معارفه قد تتلقى عراقيل وعوائق إذا حاولت أن تفرض نفسها أو تحمل ضررا يسيء إلى المصالح السائدة. فضغوطات المصالح الاقتصادية ومصالح المجتمع ترهق المعرفة العلمية.

لكن، في العلوم الإنسانية، تأتي ضغوطات من الداخل.

فهذه العلوم معرضة للخطر عندما تعتبر ما يناسب مصالح هذه السلطات صادقا. لأن عنصرا لا يقينيا ينضاف إلى هذه العلوم، موافقة أو استحسان الآخرين يكسوها وزنا خاصا. فهؤلاء الآخرون هم المتخصصون على افتراض أنهم يمثلون "السيادة". فيما يعتمد نشاطهم العلمي على تجاوب ودي من طرف الجميع، يصبح الاتفاق مع الرأي العام وكذا الصدى الذي يعده هذا الأخير لأبحاثهم في عداد القصد اللاشعوري للباحث. هكذا تحضر المصلحة القومية في كتابة التاريخ السياسي. فمن المعروف أن الحدث التاريخي الواحد يمكن أن يدرسه الباحثون الجديون وفق طرق مختلفة والذي ينتمي بعضهم إلى جنسيات مختلفة، لا يمكن لهذا الأمر أن يحدث لأن رد الفعل قد أخذ في الحسبان، ولكن لأنه فقط الانتماء العميق يمكنه تحديد وجهة النظر. لكن هذا الأمر يتهاوى بسهولة بحيث نسعى إلى تبني وجهة نظر يقبلها الرأي العام.

لكن، على الرغم من ذلك، لسنا على صلة بانحلال عرضي، ذلك الذي ينتسب إلى الضعف الإنساني، وإنما هي خاصية زماننا الراهن الذي يستند على هذا الوهن العام في سبيل تطوير منظومة قصد ممارسة السلطة والهيمنة. فالذي يصادر وسائل الإعلام يمكنه أن يقرر ليس فقط ما يمكن أن يصير عموميا وإنما، بتوجيهه للمكان العمومي، يمتلك أيضا قدرة استعمال وإدارة الرأي العام من أجل مصالحه الخاصة وأغراضه الأنانية. يتعلق الأمر أيضا بسيطرة قوة شيطانية، فقط لأن تكوين أحكامنا الخاصة يظل دوما في تبعية خلافا للتقويم الذاتي الذي أسسه عصر الأنوار. فالذي لا يعترف بتبعيته الخاصة ويزعم أنه

حر، إنما يسهر في الحقيقة على قيوده الخاصة. حتى الرعب يستند إلى هذه الحقيقة: هو أن المذعورين يرهبون أنفسهم. التجربة المميتة التي قامت بها البشرية في قرننا هذا هو أن العقل في حد ذاته قابل للفساد ومعرّض للانحرافات.

فالعلوم الإنسانية التي قامت بمثل هذه التجربة بطريقة خاصة تمتلك رغم ذلك إمكانية مقاومة إغراءات السلطة والهيمنة وغوايات الفساد الذي يلحق بعقل هذه العلوم. هو أن المعرفة الذاتية التي تمتلكها هذه العلوم. تمنحها زيادة في العلم، الأمر الذي لم تفلح في تحقيقه حتى الآن. لقد تناقض الإنجاز المثالي لعصر الأنوار مع نفسه وهو ما يمنح للعلوم الإنسانية مهمّتها الخاصة والمتمثلة -في النشاط العلمي- في الوعي المستمر بتناهيها الخاص كما بتحديدها التاريخي وفي مقاومة التبجيل الذاتي لعصر الأنوار. لا تفلت العلوم الإنسانية من المسؤولية المرتبطة بالنشاط الحيوي الذي تمارسه. رغم الاستعمال السلطوي للرأي العام ضمن الفضاء العمومي للعالم الحديث، تمارس العلوم الإنسانية عبر العائلة والمدرسة تأثيرا مباشرا على بشرية الغد. ترسم هذه العلوم أثر الحرية الذي لا ينمحي، حيث توجد في طيّاتها الحرية.

في الختام نتذكّر فكرة حدسية منحنا إياها أفلاطون. لقد قال عن العلوم التي تكرّس نفسها لدراسة الخطابات، أنها غذاء النفس مثلما هي المأكولات والمشروبات بالنسبة للجسم: "عندما نحصل على هذه المأكولات، ينبغي ألا نكون أقل احتراسا إذا ما أردنا أن نتجنب بيع السلع الفاسدة. فالخطر أكبر عندما يتعلق الأمر باقتناء المعرفة منه بشراء المأكولات. لأنه،

عندما نشتري المأكولات والمشروبات عند البائع بالمفرق يمكننا حملها في أوعية خاصة وقبل أن ندمجها بالأكل والشرب وكذا الكمية والظرف. شراء هذه المأكولات لا يمثل خطرا كبيرا. أما المعرفة فلا يمكن حملها في وعاء على حده: بل بالعكس، لا يمكن تجنبها في اللحظة التي تقتنى وتكتسب مباشرة في النفس بالتعلّم -سواء من أجل ضررنا أو من أجل منفعتنا" (بروتا غوراس، 314).

بهذه الكلمات يحذّر سقراط على لسان أفلاطون أحد المتعلمين بألا يثق -دون روّية و تفكير- في التعليم الذي يبثّه أحد أعلام الحكمة المنظور إليه بإعجاب والمشار إليه بالبنان في عصره. فهو يرى كيف أن الحكم الملتبس يرهق المعرفة المكرسة للخطابات والمتمسكة بها بين السوفسطائية والفلسفة الحقيقية. لكنه يعرف أيضا الدلالة الخاصة التي تعود إلى القرار الوجيه.

قد تنطبق هذه المعرفة على مسألة الحقيقة في العلوم الإنسانية. فما يميّزها عن غيرها، هو أن معارفها المزعومة أو الحقيقية تحدد مباشرة شؤون البشر بقدر ما تتغير في حد ذاتها في ميادين التربية والتكوين البشري. لا يوجد أية وسيلة تمكننا من التمييز بين ما هو حقيقي وما هو زائف في هذه العلوم غير ما نستعين به ألا وهو الخطابات. في هذه الوسيلة بالضبط يمكن أن تقيم التجربة العليا للحقيقة القادرة على إدراك البشر. أشكلة هذه العلوم هو تأسيس حقيقي لخصوصيتها وللتمييز الكائن بينها وبين غيرها من المعارف: فهي خطابات وخطابات "فقط".



التأويل في الحوار



VIII - النص، الفهم، التأويل

مبادئ أولية في التجربة التأويلية

إذا كان حقيقة أن مشكلات الهيرمينوطيقا قد تمّ تهيئتها انطلاقا من العلوم المجاورة مثل الثيولوجيا والحقوق وأيضا التاريخ (في الحقبة المتأخرة)، فإن الرومانسية الألمانية تعبر الأول من اعتبر بوعي أن الفهم والتأويل (إذا استعملنا صيغة دلتاي) لا يحصلان فقط في الشهادات والمعاينات التي تتثبت عبرها الحياة في الكتابة، وإنما يختصان -بالأحرى- بالعلاقة العامة الكائنة بين الأشخاص وكذا علاقتهم بالعالم.

يتراءى هذا بوضوح في الاشتقاقات المعجمية مثل كلمة "فهم". لأن "الفهم" "Verstehen" يعني أيضا "إبداء الفهم تجاه شيء ما"(*).

هكذا تصبح قدرة الفهم عبارة عن عزم أساسي، بواسطته يحيا الإنسان مع الآخر ويتواصل معه، يتحقق هذا العزم أولا في اللغة ووحدة الحوار. ومن وجهة النظر هذه لا تحتمل عالمية فن التأويل أي نزاع. من جهة أخرى، تؤسس قاعدة الفهم في اللغة

(*) في فلسفة المعنى عند هسرل "الوعي هو الوعي بشيء ما" وفي فلسفة الفهم عند غادامير تصبح المعادلة هي: "الفهم هو فهم شيء ما"(المترجم).

معضلة غير قابلة للاختزال. هنا أيضا تعتبر الرومانسية الألمانية الأول من استخلص أهميتها الميتافيزيقية. يجد هذا الحد تعبيره في صيغة: individuum est ineffabile والتي تترجم حدود الانطولوجيا القديمة (حتى وإن كان من الأولى الاعتراف بأنها لم يستشهد بها في نصوص العصر الوسيط). لكن هذا يعني بالنسبة للوعي الرومانسي أن اللغة لا تبلغ أبدا الأسرار النهائية للفرد وهي غير قادرة على الكشف عنها وإبرازها.

هذا يعكس الشعور الحيوي الخاص بالرومانسية والذي يستخلص قانونا خاصا بالتعبير اللغوي. عوض أن يعرب هذا التعبير فقط عن الحدود المفروضة، فإنه يترجم أيضا أهمية تشكيل الحس المشترك common sense الذي تستند إليه الجماعة البشرية.

فليس من عديم الجدوى أن نذكر بجذور وأصول المسألة التي تواجهنا هنا، الوعي المنهجي للعلوم التاريخية (الذي ترعرع في أواخر الرومانسية) والتأثير المتنامي الذي يمارسه نموذج العلوم التجريبية الغالب في تلك الفترة قادا التفكير الفلسفي إلى اختزال شمولية التجربة التأويلية إلى بعدها العلمي. سواء تعلق الأمر بدلتاي الذي بسعيه نحو تأسيس العلوم الإنسانية في تاريخيتها عمل على تمديد وتدعيم مفاهيم وتصورات شلايرماخر وأصدقائه الرومانسيين أم بالكانطيين الجدد الذين -تحت شكل فلسفة متعالية للثقافة والقيم- حاولوا إيجاد (في نظرية المعرفة) قاعدة للعلوم الإنسانية، أغفلوا كلهم إجمالية وعمومية التجربة التأويلية. يمكن استشعار هذه المسألة أكثر في مواطن كانط والمثالية المتعالية (الترنسندنتالية) منه في البلدان حيث تؤدي

الآداب دورا حاسما في الحياة العامة. لكن في الأخير، التزم التفكير الفلسفي باتجاه مماثل.

وعليه، وجدت، من جانبي، المنطلق الأول في نقد المثالية Idealismus والمنهجاوية Methodologismus اللتين ميّزتا عهد نظرية المعرفة. امتداد مفهوم الفهم إلى "الوجودي" عند هيدغر، بمعنى التصميم الحاسم "للدازاين" (الوجود-في-العالم) "Dasein"، يعبر عندي عن مرحلة حاسمة، فإنه تحت تحريضه، حملني هذا المفهوم على مجاوزة مناقشة المشكلات المرتبطة بنقد المنهج لتوسيع مسألة التأويل فيما وراء حقل العلم وإدراج تجربتي الجمال والتاريخ.

لكن، في تحليله لبنية الفهم، استعاد هيدغر - ضمن هدف نقدي وجدالي- الخطاب العريق لحلقة الهيرمينوطيقا قصد إبراز اللحظة الايجابية وإعادة تهيئة وتشكيل مفهومها في إطار تحليليته لـ "الدازاين" لكن لا ينبغي، لهذا السبب، إغفال أن الحركة الدورية لا يمكن اعتبارها هنا كاستعارة ميتافيزيقية وإنما كبنية مفهوم منطقي حيث تعتبر نظرية البرهنة العلمية الميدان الحقيقي والمعروفة تحت اسم حلقة مفرغة "circulus vitiosus". مفهوم حلقة فن التأويل معناه أننا، في ميدان الفهم، لا نسعى مطلقا إلى استنباط كلمة من كلمة أخرى بحيث أن البرهنة المنطقية الذي تترجمه الحركة الدورية لا يعني هنا عيبا في الشكل، وإنما يؤسس الوصف الملائم لبنية الفهم. هكذا وفي أعقاب شلايرماخر، أدخل دلتاي خطاب حلقة التأويل بتحديده وحصره مقارنة مع مثال الانسجام المنطقي. إذا اطلعنا على مفهوم الفهم كما يدعونا إلى ذلك الاستعمال الألسني، فإننا نسلم بأن خطاب

حلقة فن التأويل يحيل، في الحقيقة، على بنية الوجود -في- العالم نفسها، بمعنى إلى مناوبة الانفصال والانشقاق "Aufhebung" بين الذات والموضوع باعتبارها قاعدة التحليلية الترنسندنتالية "للدازاين" التي اقترحها هيدغر. مثلما أن الخبير في استعمال الأداة Sich auf den Gebrauch eines Werkzeuges versthen لا يختزلها إلى مجرد أداة ولكنه يديرها hantiert ويشتغل بها، فإن الفهم، الذي يدرك عبره "الدازاين" ذاته في وجوده وفي عالمه، لا يقتصر على سلوك وتصرف تجاه موضوعات المعرفة ولكنه الوجود -في- العالم نفسه "للدازاين". هكذا تتحول الميتودولوجيا التأويلية لدلتاي إلى هيرمينوطيقا الاصطناع كما بلورتها مسألة الوجود عند هيدغر والتي تشتمل على الجنيالوجيا النقدية للتاريخانية ولدلتاي.

من جهة أخرى، نعرف بأن هيدغر تخلى -بعد ذلك- تماما عن مفهوم الهيرمينوطيقا لأنه، من منظوره، لا يسمح له بمغادرة النطاق المحدود الذي فرضه التفكير المتعالي بإقدامه على هذا الفعل، فإن فلسفته، التي حاولت صرف النظر عن مفهوم "المتعالي" بناء على ما اصطلح عليه اسم "Kehre" (المنعطف الحاسم)، استغرقت أكثر فأكثر في صعوبة وبؤس التعبير اللغوي "Sprachnot" حتى اعتقد عدة قراء أنهم وجدوا شعرا أكثر منه فكرا فلسفيا، في نظري يتعلق الأمر بخطأ وأحد انشغالاتي المعرفية كان يكمن في شق طرق تمكن من تقديم خطاب هيدغر حول الوجود والذي ليس هو وجود الموجود.

قادني هذا الأمر إلى استقصاء تاريخ التأويل الكلاسيكي بحيث سعيت جاهدا -في نقدي- إلى إبراز اللحظة المبدعة

والمجددة التي ينطوي عليها. تبدو فكرتي الخاصة كما يلي: لا وجود إطلاقا للغة مفهومية ولا حتى ما يسميه هيدغر بلغة الميتافيزيقا التي يمكنها حصر وتحديد الفكر بشكل نهائي لكي يركن المفكر إلى اللغة والتي تقتضي أنه يقبل الحوار مع غيره من المفكرين الذين يفكرون شيئا آخر غير ما يفكر فيه. أعترف بديني الكامل للنقد الهيدغري بخصوص مفهوم "الذات" الذي كشف وأظهر مضامينه الجوهرية كما أحاول إدراك الظاهرة الأصلية للغة عبر الحوار. هذا يتفق مع إعادة توجيه الديالكتيك نحو الهيرمينوطيقا، لأن المثالية الألمانية عملت على تطويره ضمن مفهوم المنهج النظري ونحو فن الحوار الحي الذي تحققت فيه حركة الفكر عند سقراط وأفلاطون. هذا لا يعني أنه يسعى لأن يكون مجرد ديالكتيك سلبي وإن كان للديالكتيك الإغريقي على وعي بعدم اكتماله المؤسس Unvollendsarkeit هكذا يساهم فن التأويل في تصحيح المثال المنهجي للديالكتيك الحديث الذي تم إنجازه وتحقيقه في مثالية المطلق. انطلاقا من هذا الرهان نفسه، ابتدأت في فحص واستقصاء البنية التأويلية ليس انطلاقا من التجربة كما تتحول في العلم (التجريبي) وإنما انطلاقا من التجربة الجمالية والتجربة التاريخية اللتين تؤسسان الموضوعات التي تواجهها (وتسعى لمعالجتها) العلوم الإنسانية بالرغم من أن الأثر الفني يظهر في حد ذاته كمعطى تاريخي وكموضوع قابل للبحث العلمي، يبدو أنه يعبر لنا بنفسه عن شيء بحيث أن ما يقوله لنا لا يمكن أبدا استيفاؤه بشكل نهائي بواسطة المفهوم الشيء نفسه بالنسبة للتجربة التاريخية التي يبدو فيها مثال الموضوعية الخاص بالدراسات التاريخية مجرد جانب من الشيء وربما جانب عرضي

بينما ما يميز التجربة التاريخية في حد ذاتها هو أنها تعترينا صيرورة تاريخية Geschehen دون معرفة ما يقع لنا Was un geschiert وأننا لا ندرك ما طرأ ووقع إلا بعد فوات الأوان. لهذا السبب ينبغي دوما إعادة كتابة التاريخ في (وبواسطة) كل حاضر جديد ومتجدد.

أخيرا، التجربة نفسها تخص الفلسفة وتاريخها الخاص كما يشير إلى ذلك أفلاطون الذي لم يكتب نصوصا جازمة (وثوقية) وإنما حوارات حية. لكن هناك أيضا هيغل وما يسميه النظر العقلي في الفلسفة، وهو مفهوم قاعدي في نمط رؤيته لتاريخ الفلسفة والذي يبقى -في نظري- تحديا ثابتا لكل من يسعى جاهدا لتمثل الشيء نفسه وفق المنهج الجدلي. هذا يفسر لماذا حاولت خصوصا تدعيم اللااكتمال المؤسس Unvollendbarkeit لكل تجربة في المعنى مع إفادة فن التأويل بمساهمات هيدغر بخصوص الدلالة المركزية للتناهي.

يمثل الالتقاء مع المسرح الفلسفي الفرنسي بالنسبة إلي- في مثل هذه الشروط- تحديا حقيقيا. خصوصا دريدا الذي كشف (ضد هيدغر الأخير) أنه لم ينفصل عن (العقل المركزي) للميتافيزيقا. بما أن هيدغر طرح سؤال ماهية الحقيقة أو معنى الوجود، فإنه تكلم دوما بلغة الميتافيزيقا التي تعتبر المعنى كحضور Vorhanden ينبغي إخراجه من طي النسيان Auffinder. كان لنيتشه موقف أكثر راديكالية: لا يتجلى التأويل، عنده، في استخراج معنى حاضر خفي ومتوار وإنما جعل المعنى في خدمة إرادة القوة. في هذه اللحظة فقط يتقوض "العقل المركزي" للميتافيزيقا. امتداد أفكار هيدغر وتطويرها عند دريدا خصوصا

وتجذيرها لا يمكنه -بشكل قاطع- سوى رفض (دفعة واحدة) نظرة هيدغر ونقده لنيتشه. نيتشه هو أبعد ما يكون عن تمثيل ذروة نسيان الوجود التي بلغت أوجها في مفهوم القيمة ومفهوم الفاعلية Wirken، لكنه يمثل المجاوزة الحقيقية للميتافيزيقا التي ظل فيها هيدغر مشغول البال عبر سؤالاته التي تجعل من الوجود ومعنى الوجود "عقلا"؛(لوغوس) ينبغي بعثه وإخراجه من طي النسيان. فلا يكفي لهيدغر الأخير -لكي يفلت من قبضة لغة الميتافيزيقا- أن يطور تعبيره شبه الشعري الذي، من محاولة إلى أخرى، يتحول ويدفعنا أيضا لأن نتحول دوما إلى مترجمين لهذه اللغة متى وكيف نتوصل إلى إيجاد اللغة المناسبة والملائمة؟ ذلك هو ما يؤسس الإشكالية والمعضلة الحقيقية. لكن ما يقتضيه النشاط هنا هو نشاط كل فهم. إنني على وعي (خصوصا إذا استندت إلى المكملين الفرنسيين) أن اجتهاداتي الخاصة لـ "ترجمة" هيدغر تعبر، في الوقت نفسه، عن حدودي الخاصة وخصوصا أنها تبين إلى أي حد أنا مترسخ ومتأصل في التراث الرومانسي للعلوم الإنسانية في ميراثها الإنسي. لكن مقارنة مع تراث التاريخانية حاولت -بالضبط- إيجاد موقف نقدي. في إحدى الرسائل الشخصية المنشورة، جلب ليوشتراوس انتباهي إلى كون أنه إذا كان المنطلق النقدي لهيدغر هو نيتشه، فمنطلقي النقدي هو دلتاي. ينتج تطرف هيدغر بلا شك عن كون أن نقده لفينومينولوجيا الكانطية الجديدة تحت إيعاز هسيرل جعله في نهاية الأمر يعترف بأن نيتشه هو ذروة ما يسميه تاريخ نسيان الوجود. لكن يتعلق هنا الأمر بمعاينة في قمة النقد والتي عوض أن تمثل نكوصا مقارنة مع نيتشه فإنها تتجاوزه فعلا.

ما ينقص - في نظري- القراءة التي يقترحها الفرنسيون حول نيتشه هو الأخذ بعين الاعتبار للطابع المسوّل من فكره. يبدو لي أنه فقط لهذا السبب يعتبرون أن تجربة الوجود التي اجتهد هيدغر لاستخلاصها وراء الميتافيزيقا هي أقل راديكالية من تطرف نيتشه. في الواقع، تتميز الرؤية الهيدغيرية حول نيتشه بالتباس عميق يتبعه حتى الحد الأخير ويشعر -في هذا المكان بالضبط- بانقطاع الميتافيزيقا بحيث أن حكم القيمة Werten وقلب كل القيم يجعلان من الوجود نفسه مفهوم القيمة في خدمة إرادة القوة. يفوق المشروع الفكري الهيدغري حول الوجود بكثرة انحلال الميتافيزيقا في فكر القيمة أو -بالضبط- يعود دون الميتافيزيقا وخلافا لنيتشه، لا يقتصر على إدراك انحلاله المفرط والنهائي. هذه الطريقة في الرجوع إلى تساؤل أصيل لا يقصي مفهوم اللوغوس واستلزاماته الميتافيزيقية وإنما يكشف عن أحاديته و"سطحيته". فمن الراجح فهم أن الوجود لا يتم ولا يتحقق في ظهوره وتجليه ولكنه يختفي ويتوارى بقوة أكثر أصالة من القوة التي يمتلكها في ظهوره. إنها فكرة أساسية كشف عنها شلنغ ضد منطقية هيغل المثالية. استعاد هيدغر هذه المسألة بتوظيف القوة المفهومية الخاصة به والتي غابت عن شلنغ.

هكذا سعيت جاهدا للاحتفاظ في ذاكرتي بالحدود المفروضة على كل تجربة تأويلية للمعنى. عندما كتبت: "الوجود الجدير بالفهم والإدراك هو اللغة Sein das vertanden werden Kann ist Sprache، فينبغي أن نفهم من هذا التصريح أن الموجود (ما هو كائن) لا يمكن فهمه في صورته الكلية والشاملة بحيث أن كل ما تحمله اللغة يحيل دوما على ما وراء (أو فوق)

العبارة نفسها. يبقى ما يعبر عن ذاته بتمكنه من (وبلوغه) اللغة (تحت شكل ما ينبغي فهمه) والذي يفهم (طبعا) كشيء ما و"يمكن-اعتباره- حقيقيا" Wahrgenommen ذلك هو البعد التأويلي الذي ينكشف ويتجلى فيه الوجود. هيرمينوطيقا الاصطناع تحول معنى التأويل. باجتهادي في وصف هذه المشكلات، اتبعت طبعا المسار الذي رسمته لي التجربة اللغوية للمعنى، قصد تبيان (انطلاقا منها) الحدود المخصصة له. "الوجود-للنص" الذي هو إحدى مرجعياتي الهامة لا يمكنه طبعا (من وجهة نظر التجربة الراديكالية للحدود) منافسة "الوجود-من-أجل-الموت"، وبنفس الشكل، السؤال اللانهائي لدلالة الأثر الفني أو معنى التاريخ الذي يخترقنا في العمق Die uns widerfährt لا يمكنه أن يكون ظاهرة أصلية مثل مسألة التناهي التي يقتضيها الوجود البشري (الدازاين).

بهذا المعنى، أفهم بوضوح أنه بالنسبة لهيدغر الأخير (وأعتقد أن دريدا يوافقه بلا شك) لم أتخل تماما عن مجال المحايثة الفينومينولوجية التي أكد عليها هسيرل بمهارة فائقة والتي كانت أساس منطلقاتي الفلسفية تحت إيعاز الكانطية الجديدة. أدرك بأنه يمكننا معرفة هذه "المحايثة" في تعلقي بحلقة الهيرمينوطيقا: يبدو لي أن إرادة تدمير هذه الحلقة عبارة عن اقتضاء مستحيل التحقق وأذهب إلى حد القول أنها تذهب على نقيض المعنى. لأن هذه المحايثة ليست شيئا آخر سوى وصف ماهية الفهم كما نلاحظ ذلك عند شلايماخر ودلتاي. لكن منذ هردر، نرى في "الفهم" أكثر من كونه منهجا يسمح باكتشاف المعنى. بالنسبة إلى سعة ظاهرة الفهم، تضطلع الحركة

الدورية التي تأسس بين من يريد أن يفهم وما يريد فهمه بالعالمية الحقيقية. أعتقد أنني اتبعت هيدغر في نقده للتصور الفينومينولوجي للمحايثة الذي يستلزم، عند هسيرل، التأسيس الترنسند نتالي النهائي. الطابع الحواري للغة كما حاولت إبرازه يترك وراءه (ويتخلى عن) كل إرساء لمن يتكلم قصد التدليل على شيء ما. فما يعبر عنه في الكلام ليس فقط تثبيت إرادة التعبير وإنما محاولة متكررة ومتحولة باستمرار قصد الالتزام داخل شيء ما عبر الحوار معناه أننا نتعرض للشيء (المتمثل أمامنا). أيضا، عوض أن يثبت شرعية أحكامنا بعرضها وبسطها، فإن الكلام يستعملها أي أنه يخضعها لشكوكنا ولردود الآخر. إذا تعلق الأمر، خصوصا، بإقناع المخاطب، نعرف جميعا وبالتجربة هذه الأسباب التي نمتلكها والتي تستدعي التعبير، إذا عارضنا بها، بالأولى، المخاطب الذي يتوجه إلينا بالكلام. قبل أن يأخذ دوره في الحديث ليعقب ويجيب، فإنه يساعدنا بمجرد حضوره على اكتشاف قصر وضعف أحكامنا المسبقة وتدميرها. فما يبدو لنا هنا كتجربة في الحوار لا يقتصر على حقل التجارب المعالجة هنا ثمة شيء آخر: كمونية الغيرية التي تقع وراء كل إجماع واتفاق حول ما يخص (وينتمي إلى) حياتنا المشتركة. نقترب هنا من حد لم يستطع هيغل تجاوزه حتى وإن أدرك جيدا المبدأ النظري الذي يصدر عنه العقل (اللوغوس) وإنما جسده تحت شكل درامي بإظهار بنية الوعي الذاتي "Selbstbewusstsein" و"معرفة الذات في الغيرية" على نمط جدلية الاعتراف Anerkennug التي وصفها تحت الشكل المفرط والعنيف للصراع المميت. والسيكولوجيا الثقافية لنيتشه

أثارت اهتمامنا بمزايا إرادة القوة التي تتصرف في كل أشكال التخلي والتضحية" حتى في العبد هناك إرادة القوة"(Auch im Knecht ist nocht Wille zur Macht) أن يتمدد هذا التوتر بين السلب والعلاقة بالذات حتى في حقل الحجج التي نعترض بها (على الغير) وأيضا في المواجهة الموضوعية ويصبح بذلك القاعدة الأساسية هو ما أشار إليه هيدغر ووصفه بكونه "العقل المركزي" للانطولوجيا الإغريقية. يظل هذا الإسهام (الهيدغري) في نظري هام وحاسم.

إرادات حسنة في القوة

تعقيب على هانس غيورغ غادامير

أثناء المحاضرة والمناقشة مساء أمس. تساءلت إذا كان بالإمكان وجود شيء آخر غير نقاشات غير محتملة، أسئلة معاكسة وموضوعات مفقودة لاستعادة بعض الكلمات التي سمعناها منذ قليل. إنني أتساءل دوما.

فحول البروفيسور غادامير نحن مجتمعون هنا. فإليه أود توجيه هذه الكلمات وإليه أريد إكرامه ببعض الأسئلة.

يتعلق السؤال الأول بما قاله لنا مساء أمس حول الإرادة الحسنة واستحضار الإرادة الحسنة والإقناع الكامل بالرغبة في الاتفاق. كيف لا نسعى إلى قبول هذا الوضوح المتين لهذه البديهية؟ فهو ليس مجرد "إتيكا" éthique ، إنه مبدأ الإتيكا لكل مجتمع ناطق كما أنه يحدد ويضبط ظواهر عدم الانسجام وسوء التفاهم. فهو يهب الإرادة الحسنة إلى "الكرامة" بالمعنى الكانطي أي أن ما يسكن الكائن الأخلاقي هو وراء كل تقييم تجاري (مساومة) وكل ثمن يفاوض وكل مقتضى افتراضي فهو غير مشروط ووراء كل تقييم عموما وكل قيمة إذا كانت القيمة تفترض المقياس والمقارنة.

سؤالي الأول هو كالتالي: ألا يفترض هذا الأكسيوم (البديهة) المطلق -مع ذلك- أن الإرادة تظل صورة هذه اللامشروطية والملاذ المطلق والتصميم المعول عليه في نهاية المطاف؟ ما الإرادة -كما يقول كانط- إذا لم يكن ثمة شيء

حسن مطلقا سوى الإرادة الحسنة؟ ألا ينتمي هذا التصميم المعول عليه إلى ما يسميه هيدغر بموقف وجود الموجود كإرادة أو الذاتية الإرادية؟ ألا ينتمي هذا الخطاب- في ضرورته ذاتها- إلى عصر ميتافيزيقا الإرادة؟

السؤال الثاني يتعلق دائما بمحاضرة مساء أمس. ماذا نصنع بالإرادة الحسنة باعتبارها شرط الاتفاق -وأيضا الخلاف- عندما نريد إدماج هيرمينوطيقا التحليل النفسي في الهيرمينوطيقا العامة؟ هذا ما اقترحه البروفيسور غادامير مساء أمس. ما هي الإرادة الحسنة بالنسبة للتحليل النفسي؟ أو بالنسبة لخطاب يعلق أهمية بالغة على التحليل النفسي؟ هل يكفي، كما يذهب البروفيسور غادامير، مجرد توسيع السياق التأويلي؟ أو بالعكس، وهو ما أذهب إليه، قطيعة أو إعادة تركيب عام للسياق ولمفهوم السياق نفسه؟ لا أعتمد هنا على أي مذهب في التحليل النفسي، وإنما أستند إلى مسألة تعرب عنها إمكانية التحليل النفسي وإلى تأويل يشتغل عليه هذا التحليل. هذا التأويل هو أقرب إلى التأويل النيتشوي منه إلى التراث الهيرمينوطيقي مع كل الاختلافات الداخلية الممكن تحديدها والإشارة إليها كما كان الحال مساء أمس من شلايرماخر إلى غادامير.

في هذا الصدد، أشار البروفيسور غادامير إلى أن هذا السياق هو سياق "المعاش" ضمن الحوار الحي والتجربة الحية للحوار الحي. لقد كان مقام مساء أمس أحد المقامات الحاسمة والأكثر إشكالية في نظري حول ما قيل لنا عن التماسك السياقي والترابط النسقي إن غير النسقي، لأن كل تماسك ليس له بالضرورة شكل النسق. وما قيل لنا أيضا عن معنى النص الأدبي

أو الشعري أو التهكمي. أذكر أيضا بالسؤال الأخير الذي طرحه أحد المشاركين أثناء النقاش والمتعلق بإغلاق (أو انغلاق) الأثر. ما هو السياق في هذا الصدد وماذا يعني (بشكل قاطع) توسيع السياق؟ توسيع متصل أم إعادة تركيب منفصل؟

السؤال الثالث يتعلق دائما ببديهية الإرادة الحسنة. سواء قمنا (أو لن نقيم) بها سرائر التحليل النفسي أم استفسرنا حول الشرط الاكسيوماتيكي للخطاب التأويلي الذي يسميه البروفيسور غادامير " Verstehen " ، "فهم الآخر" و"التفاهم المشترك" وسواء تحدثنا عن الاتفاق أم سوء التفاهم (شلايماخر) يمكننا أن نتساءل إذا كان شرط الـ"Verstehen "(الفهم)، بعيدا عن كونه استمرارية "العلاقة" كما قيل مساء أمس، ليس انقطاع العلاقة وعلاقة الانقطاع وتأجيل كل وساطة؟

أخيرا، اعتمد البروفيسور غادامير وبإلحاح على هذه "التجربة Erfahrung التي نعرفها جميعا" وعلى وصف التجربة باعتبارها ليست ميتافيزيقية في حد ذاتها. غالبا ما تقدمت الميتافيزيقيات (وربما كلها) كأوصاف للتجربة والحضور المعروض.

من جهة أخرى لا أؤكد بأننا نباشر بالضبط التجربة التي يتحدث عنها البروفيسور غادامير، أي "المفهوم" في الحوار أو نجاح الإثبات.

عبر شبكة هذه الأسئلة والملاحظات التي أتخلى عنها هنا في شكلها الإضماري والارتجالي، ألسنا نلتمح فكرا آخر في النص؟

جاك دريدا

مع ذلك: قوة الإرادة الحسنة

رد على جاك دريدا

تبين أسئلة السيد دريدا بوضوح، وبشكل يتعذر دحضه، أن ملاحظاتي وآرائي حول النص وتأويله، على اعتبار أنها مواقف معروفة حول هذا الأخير، لم تبلغ هدفها المرجو. يصعب علي فهم الأسئلة الموجهة إلي. لكن سأبذل كثيرا من العناء كما يفعل كل من يريد فهم الآخر أو يكون مفهوما عنده، لا أرى بتاتا لماذا ينتمي هذا الجهد (التأويلي الذي أباشره) إلى عصر الميتافيزيقا أو أيضا إلى المفهوم الكانطي حول الإرادة الحسنة. لقد عبرت عن آرائي الفكرية بكل وضوح بما فيها المحاضرة التي ألقيتها في باريس: "الإرادة الحسنة" تعني عندي ما يسميه أفلاطون "eumenies elenchoi" هذا يعني أننا لا نشغل بالنا في الكشف عن أوهان الآخر قصد تبيان أننا على حق إطلاقا، وإنما نبحث بالأحرى عن تدعيم وجهة نظر الآخر بقدر الإمكان بحيث أن خطابه يصبح منيرا وواضحا نوعا ما. يبدو لي أن هذا الموقف هام وأساسي لكل فهم. فهو مجرد إثبات (أو شهادة) لا علاقة له بالنداء وبالأخلاق: فالكائنات عديمة الأخلاق تسعى أيضا إلى التفاهم. لا أتصور أن دريدا لا يتفق معي حول هذا الإثبات. فكل من يتفوه بلفظ فإنما يرغب في أن يكون مفهوما (يفهمه الآخر) وإلا التزم الصمت وعدم الكتابة. وأخيرا، لدي هذه

القضية الواضحة والسامية. لكي يوجه إلي دريدا الأسئلة، فلا بد أن يفترض أنني أريد فهمها فعلا وإذا كان هذا لا علاقة له بالإرادة الحسنة الكانطية، فلا علاقة له، بالمقابل، بالتمييز بين الجدلية والسوفسطائية.

لكن، لا أعتقد أنني سأفهم عندما ينسب إلي إرادة إدماج هيرمينوطيقية التحليل النفسي- نفهم من ذلك المسار الذي يتبعه المحلل قصد مساعدة المريض في فهم ذاته وفك عقده النفسية -في الهيرمينوطيقا العامة أو توسيع أشكالها الكلاسيكية والساذجة في الفهم. عكس ذلك هدفي كان هو تبيان أن التأويل النفسي ينحو اتجاها آخر وأنه لا يريد فهم ما يريد الذات قوله وإنما -بالعكس- ما لا تريد التعبير عنه والاعتراف به.

في نظري، يعني هذا أيضا القطيعة وليس منهجا آخر في فهم الشيء نفسه، بعيدة عني إرادة إنكار أنه يمكن معالجة العبارات وفق مقصد آخر غير ما يسمح بالفهم. سؤالي هو كالتالي: متى ولماذا نمارس مثل هذه القطيعة؟ هذا ما أردت تبيانه لأنني أعرف أن ريكور مثلا يرفض أن يعتبرها قطيعة جذرية عندما يوازي بين هيرمينوطيقا الشك وتأويل إرادة التعبير اللتين يرى فيهما طريقتين مختلفتين لفهم نفس الشيء. لكن لا أستسلم لوهم كون دريدا يوافقني حقيقة حتى وإن اتفق معه فيما يخص بـ"القطيعة". سيقول بلا شك أن مثل هذه القطيعة ينبغي ممارستها دوما لأنه لا وجود لفهم متصل للآخر. فمفهوم الحقيقة المتضمن في الاتصال المنسجم والذي يحدد الرأي "الحقيقي" لإرادة التعبير هو بالنسبة إليه عبارة عن سذاجة لا يجيزها لاحقو نيتشه أي نحن. لهذا السبب -بلا شك- يعتبر دريدا خطابي حول

"المعاش" والوضعية الأساسية للحوار الحي كإشكاليات ومعضلات. فقط عبر هذه المبادلات التي تؤسس الحوار ولعبة الأسئلة والأجوبة يمكننا الوصول فعلا إلى التفاهم. وهو السبيل الذي ألح عليه أفلاطون باستمرار ونتمكن فيه من عزل واستبعاد الاتفاقات الخاطئة وسوء التفاهم والتأويلات المغرضة المتضمنة في الكلمات كما هي. لأنه ليس فقط نسق اللغة كنسق العلامات مؤسس بـ syntheke بمعنى الاتفاق أو التعاقد المقتسم. ينطبق هذا أكثر على الخطاب الذي نعلنه ونعبر عنه وأنه، بهذه الطريقة، ينقسم ويتحقق (هذا الخطاب) في ما يسميه دريدا نفسه التعبير المشترك("الصوت والظاهرة"، ص 40). يبدو لي هذا غير مبرر، لكي ننطلق من مسار الاتفاق الذي يتشكل ويغير من شكله عندما نسعى إلى وصف اللغة وتثبيتها المحتمل بالكتابة. فهو لا شك تحت كل ميتافيزيقا، لكن هذا يوجه الشرط المسبق الذي ينبغي أن يطرحه كل شريك حوار بما فيه دريدا عندما يوجه إليها الأسئلة. هل يبدو أنه خائب إذا لم نتمكن فعلا من الاتفاق؟ طبعا لا: في رأيه هو السقوط ثانية في الميتافيزيقا. سيعبر بالأحرى عن رضاه لأنه سيجد في التجربة الخاصة للإخفاق والخيبة تأكيدا على ميتافيزيقيته الخاصة. لم أتوصل إلى الحصول على سبب لإعطائه الحق. لكن أدرك جيدا أنه يستند إلى نيتشه فقط لأنهما كانا على خطأ: فهما يتكلمان ويكتبان ليكون خطابهما مفهوما ومدركا.

لا أعتقد أبدا أن التضامنات هي التي تربط بين الأفراد وتجعلهم شركاء الحوار، أو تكفي لبلوغ الفهم والتفاهم الكامل. ينبغي بلورة حوار لا نهائي بين الشركاء وبين الذات وذاتها

بالنسبة للحوار الداخلي للنفس مع نفسها (المونولوج). لكن التجربة المتكررة لهذه الحدود وكون أننا نستسلم (بما فيه نحن مع ذواتنا) إلى حوار الطرشان. أعتقد إنه لا يمكننا ممارسة هذه التجربة إذا لم نقتسم المسيرات الطويلة نفسها إنه شرط كل تضامن بشري وكل اتصال اجتماعي.

لكن دريدا يعتقد بلا شك -وليسمح لي إذا ما حاولت فهمه- أنه لا يتعلق نفس الأمر بالنص. فكل تعبير يظهر تحت أشكال الكتابة هو بالنسبة إليه، عبارة عن قطيعة، وهذا يخص النص الأدبي وكل أثر لغوي، التي تفرض علينا قطيعة مع مسارات تجربتنا وآفاق انتظاراتنا.

إذا تكلمنا مع هيدغر، يطرأ الأثر الفني كضربة، فهو يوجه إلينا ضربة ولا يعني هذا إطلاقا الإثبات المطمئن للاتفاق. ينبغي مع ذلك أن نتفاهم: لا نمارس فقط تجربة الحدود في علاقتنا المعاشة مع الآخرين والتي تفترض لوحدها وتستدعي إلى التجربة ما نشترك فيه ونتقاسمه ونستند إليه. إذا كانت تجربة النص تنطوي دائما على مثل تجربة الحدود هذه، فإنها تشتمل أيضا لنفس السبب على كل ما يربط بيننا. لقد حاولت في محاضراتي أن أبين أن النص الأدبي أو لنقل الأثر الشعري لا يصيبنا في الصميم فقط كضربة وإنما عليه أيضا أن يقبل وهذا عبر اتفاق يفصح عن بداية جهد طويل في الفهم والذي نحن مرغمون أحيانا على تكراره دوما. كل قراءة تسعى إلى الفهم ليست سوى خطوة في هذا الطريق الذي لا يبلغ أبدا منتهاه. فكل من يختار هذا الطريق يدرك جيدا بأنه لا "ينتهي" أبدا من نصه: فهو يتعرض إلى الضربة عندما يمسه نص شعري في العمق حتى

"يلج" في أعماقه ويتعرف عليه أن يستسلم (إلى هذا النص). ولست بعيدا عن دريدا عندما أشير أننا لا نعرف مسبقا ولا نتكهن سلفا ماذا سنكون عليه عندما نكتشف ذواتنا.



IX - التفكيك والتأويل

إن الحوار الذي أثير بين الممثلين الذين قرروا بصفة محايدة متابعة الفكر الهيدغري، الحوار الذي أبى إلا أن يكون ثمرة لقاء جمعني بجاك دريدا في باريس هناك سنوات خلت، يتركب من بعض الصعوبات الخاصة. هناك أولا عائق اللغات. فهو يكبر دائما عندما يحاول الفكر أو الشعر جاهدين للتخلي عن الأشكال التقليدية لسماع الإرشادات الجديدة المقتبسة من لغتهم الخاصة أرقى درجة تتمثل في اقتفاء أثر هيدغر. لكن هذه الوضعية تنطبق بوضوح أيضا على اللقاء الذي جمعنا في باريس. فطبعته الألمانية تحت عنوان "النص والتأويل" (ميونيخ، 1985) تعاني مما عانته المساهمات الفرنسية في نشرتها الألمانية. فيفقد أسلوب دريدا في التفكيك ليونته.

بالإضافة إلى ذلك لم يساعدنا الفن اللغوي لنيتشه على إيجاد أرضية وفاق بيننا وهذان الشيئان عن قراءتنا المختلفة لنيتشه. يرى البعض في ذلك مهزلة في محاولات ومساع يؤولونها كنهاية ليس فقط للميتافيزيقا وإنما أيضا للفلسفة باختصار. من هنا، كل المحاولات الأخرى تهدف إلى فهم نيتشه بطريقة أحادية تفقد كل أساس وعليه، ينكر دريدا المحاولة التي

يمثلها التأويل الهيدغري لنيتشه. فهو يتهم كل تأويل أحادي لأثر نيتشه على أنه أسير العقل المركزي للميتافيزيقا لم يسلم هيدغر هو الآخر من حلقة الميتافيزيقا. ذهبت إلى حد التسليم بأنه في حالة نيتشه، رغم كل القساوة التي يستعملها هيدغر في قراءاته للنصوص الفلسفية أو الشعرية، يبدو لي التأويل الهيدغري في التماسك بين "إرادة القوة" و"العود الأبدي" تأويلا مقنعا وقاطعا. إنني هيدغر بلا منازع عندما أرى في نيتشه الانحلال الذاتي للميتافيزيقا وفي فكر هيدغر محاولة الوصول إلى لغة وفكر جديدين (واللذين لا يمكنهما أن يختلفا عما هما عليه). لكن يمكننا أن نتساءل: ألم يكن بإمكان دريدا كتابة الجملة السابقة؟ وكيف أن دريدا لا يمكنه الاكتفاء بترجمة الإضافة إلى الفرنسية بين قوسين؟ فيبدو أن الرأس المزدوج الذي يقدّمه نيتشه نفسه، قد يكون أرضية مشتركة بين هيدغر ودريدا. سأكون إذن العنصر الضال ضمن الحقول الهزيلة للميتافيزيقا بحملي لمشروع التأويل بوصفه فلسفة.

لا يرضيني طبعا مثل هذا الوصف. هل أنا تائه عندما تصورت نفسي تابعا لهيدغر الذي تحدّث عن مجاوزة "Uberwindung" أو تحمّل "Verwiden" الميتافيزيقا؟ صحيح أنني احتفظت بكلمة "فن التأويل" كما وضعها هيدغر في صلب فلسفة الأنطولوجية حول "الوجود-في - العالم" أو "الدازاين" والذي قرر التخلي عنها لاحقا. لا يعني هذا أنني أحتفظ بالانطولوجيا الأساسية المفكرة في دلالتها المتعالية. فهي فعلا الطرق الجديدة المأخوذة عن هيدغر في كتاباته المتأخرة والتي تتضمن مواضيع الفن والشيء واللغة في بُعدها التأويلي والتي

سمحت لي بالتأكيد على مساري الخاص. لا أرى حقيقة لماذا أرزخ تحت الميتافيزيقا بالمعنى الأنطولوجي -اللاهوتي أين أصبحت المجاوزة والاحتمال هما النشاط الفكري كما حدده هيدغر. تعتبر الميتافيزيقا من منظور هيدغر "العقل المركزي" عندما يبهم السؤال "على ماذا تقوم الكينونة؟" سؤال "هنا" Da للكائن .Sein عندما يحاول هيدغر عبثا إيجاد الـ "هنا" وسؤال "الكائن" (عوض سؤال ماهية الكينونة) ضمن مفهوم "الحقيقة Aletheia" عند الفلاسفة السابقين على سقراط، فهذا يؤكد من منظوري أنه اعتبر دائما الفكر الاغريقي كفكر ينحو مسار الميتافيزيقا، فانتهى هذا الفكر إلى النزعة الانطولوجية اللاهوتية -حيث اشتبك سؤال الوجود مع سؤال الكينونة السامية. يتعلق الأمر بهذه الميتافيزيقا التي امتلك اللاهوت المسيحي صورتها والذي سيطر لاحقا لعقود طويلة من الزمن. من التحوّل الذي أحدثته النزعة الاسمية ضمن هذا التراث، فإن سؤال الوجود عموما أصبح غير مفهوم في عصر الانفتاح العلمي. هذا ما اعتقد هيدغر اكتشافه بتحليله للكينونة-الدائمة وما تعوّد اللاهوت المسيحي اعتباره كعلاقة "لا نهائية العقل" "intellectus infinitus" بنظام جواهر الخلق. انطولوجيا الكينونة- الدائمة" هي بلا شك أمر مستهدف عندما يتكلم دريدا عن "ميتافيزيقا الحضور" حيث تسيطر قساوة تحليل الزمن من طرف أغسطين وهيدغر.

لقد تجاوز "الوجود والزمان" (لهيدغر) هذا المفهوم للكائن. فهو ينتمي الآن إلى البنية التأويلية لـ"الوجود" لكي لا يكون كينونة-دائمة، وإنما وجود-نحو-المستقبل. عندما أضع من

جهتي كائنية الخطاب بجانب الحوار "كمسار حقيقي نحو الكلام" وعندما أضع أمام المشهد، النور الذي يدعونا الآخر للمشاركة فيه والذي يؤسس ما اصطلح عليه اسم صحّة "الوجود – مع Mitsein" ، فمن الواضح إذن أنني لا أركز على صحة " الوجود–هنا Dasein" . منهجيا، لا أبقى على نفس الوضع الذي ابتدأه "الوجود والزمان" والذي هو "الوجود – هنا" الذي يفهم لوجوده. في العمق، يعتبر هذا الفهم الذاتي في جميع أشكاله عكس الامتلاك والوعي بالذات. لدينا هنا الفهم الذي يعرض نفسه للمناقشة والذي لا يتأسس فقط على الأنا- الذاتية التي تظهر بوضوح في مواجهة الموت وإنما التي تشتمل أيضا على تحديد الذات من قبل الآخر الذي يتأسس ضمن حوار اللغة. أن يكون هناك دائما الحوار- مهما كانت طبيعة المكان والموضوع والمخاطب- حيثما يطرأ شيء ما على اللغة، أن تكون هذه الغيرية لشيء أو كلمة أو شُعلة (غوتفريد بين) ذلك هو الذي يؤسس عالمية التجربة التأويلية. اعتبارا لمزاعم الفهم، ليس هناك أي تناقض في القول بأن تجربة الفهم هذه تنطوي على حدودها الخاصة. على العكس مكن ذلك عالمية التجربة التأويلية ترتبط بكل تأكيد مع تحديد حقيقي لكل تجربة إنسانية ومع الحدود المفروضة على تواصلنا اللغوي ومع إمكانية التعبير. هو أن حياة الحوار ترتكز -كما بيّن ذلك هامبولت- على دلالات متموجة والاتفاق على أنه ثمة عدم تفاهم ضمن كل فهم وأننا نتفاهم دائما لنفتح مجال إمكانية "التبادل" ، كما هو الأمر مع توقيع عقد يتنازل بموجبه الطرفان. أخيرا، ما يميز خصوبة الحوار المتمثل في القراءة (تلك التي تبحث عن الفهم) هو أن

"النص" في حدّ ذاته يتحدث عن شيء ما. مثال الشعر كمعاهدة قسرية بامتياز، بدون الإحالة إلى "المؤلّف" ولا إلى صوته وإنما إلى عمق المعنى والرنين (الدلالي) الذي يفلح القارئ في سماعه.

يتبع ذلك أن الحوار الذي هو نحن بالذات لا يتقيّد مطلقا بنهاية. فليس هناك كلمة أخيرة مثلما لم تكن هناك كلمة أولي في هذا السياق. كل لفظ يمثل جوابا ويعني دائما إعادة طرح السؤال. لا أوافق دريدا عندما يؤكد على أن التجربة التأويلية لها علاقة بميتافيزيقا الحضور، بل وينال حتى من حيوية الحوار. يتحدث هيدغر، وبإيضاح نقدي، عن "سطحية الإغريق" اعتبارا لتجربتهم العينية ولمفهومهم حول الفكرة "eidos" ولتسويتهم بين اللوغوس ومنطق الخطاب الشعري. كان بإمكاننا نعت ذلك بمركزية العقل واستخدام هذا النعت للتعبير عن الارتباط الوثيق الكائن بين كيركغارد ولوثر والعهد القديم انطلاقا من أن التجربة اليهودية-المسيحية للإيمان تلقّت عزمها على سماع صوت الإله. لكن اعتبار نقد العقل المركزي عقلا مركزيا آخر هو، حسب نظري، تجاهل لحقيقة اللفظ. هو أنه يتعلق الأمر دائما بلفظ نطقه شخص وأن شخصا آخر يفهمه. ماذا يستلزم هذا من فكرة الحضور؟ ومن يسمع إذن صوته الخاص؟ يبدو لي أن النقد الذي وجهه دريدا لهُسّيرل فيما يتعلق بالمبحث المنطقي الأول وحول مفهومه للإعلان في كتابه القيم "الصوت والظاهرة" قاده إلى افتراض خاطئ. يبدو لي أنه افتراض يحمل نتائج غير مُرضية تجاه هيدغر وفن التأويل.

لا يمكنني أن أتجاهل التقارب الكبير بين الخطاب

والمكتوب المتواري خلف قدرات اللغة في صيرورتها كتابة. أعتبر أيضا كل لغة كـ "مسار نحو الكتابة" (لإعادة العنوان الذي عنونت به محاولة قمت بها سنة 1983). لكن ماذا تعني الكتابة إذا لم تكن مقروءة؟ أقتسم بلا شك مع دريدا القناعة التي تعتبر أن النص مستقل عن مؤلّفه وعن قصده. عندما "أقرأ" فإنني لا أحاول إعادة سماع الصوت المألوف للآخر. بالعكس، لقد علمتنا التجربة أن النص المألوف لدينا قد يبدو لنا غريبا عندما يقرأ بصوت المؤلف الذي كتبه. صحيح أنه لا أستطيع فهم النص إذا كانت الإشارات المكتوبة ليس فقط مفككة محولة إلى أصوات، ولكن أيضا في الحالة التي يصبح فيها النص ناطقا ومعنى ذلك أنه مقروء بتغيير وتعزيز وتشديد المعنى. يتجلى فن الكتابة -وهذا أمر لا يخفى على أكبر كاتب في مستوى دريدا- في سيطرة الكاتب على عالم الإشارات المؤسس من جملة النصوص بحيث تكون عودة النص إلى اللغة أمرا يقع بمفرده. في العصور الحديثة، يتعلق الأمر غالبا بلغة مجردة عن الصوت، ولكن هذه اللغة تتكلم أيضا عبر اللغة العجيبة المتبادلة بين المعنى والصوت، والتي تميز الكتب المكتوبة جيدا وتجعل الشعر ضمن حقل "الأدب". أريد حقا أن أعرف ما شأن الفهم والقراءة بالميتافيزيقا. أقول أيضا أن الفهم هو دائما الفهم بنمط آخر. لكن لا يمكننا أبدا تثبيت كل ما يتحرك ويختلف ضمن هوية صارمة، عندما يلتحق كلامي بالآخر وأيضا عندما ينضم النص إلى قارئه. لا يستلزم الفهم الهوية أو التطابق. الفهم معناه أنه بإمكان الشخص أن يقيم في مكان شخص آخر ليعبر عما فهمه وما يمكنه قوله بهذا الشأن. هذا لا يعني أنه يعيد ما قاله.

الفهم هو، بالمعنى الحرفي للكلمة، تمثل قضية شخص آخر أمام المحكمة أو أمام أي دعوى أخرى، كفيل لضمان نفسه.

غير أن دريدا سيعترض بلا شك أني لا آخذ نيتشه بعين الاعتبار، بمعنى أفول أو نهاية الميتافيزيقا، القطيعة التي توهم كل هوية واتصال مع الذات أو مع الآخرين. تلكم هي أوهام العقل المركزي التي لم يفلت منها هيدغر كما تبين ذلك من خلال قراءته لنيتشه. كل هذا من نتاج هيغل بمعنى من نتاج الميتافيزيقا. طموح هيغل هو أن يوفق جدليا القطيعة مع الغيرية بغية الحصول على معرفة الذات ضمن الكائن-الآخر. بيد أن هذا الأمر يختزن الانجاز الأخير للميتافيزيقا، لكنه لم يعد مألوفا منذ نيتشه كل خطاب يتحدث عن المعنى وعن استمرارية المعنى لا يمكن اعتباره سوى من بقايا الميتافيزيقا. هكذا يؤدي جهدي في التأويل إلى الوقوع ثانية في المثالية عندما يدرج تجربة الفن في اتصالية الفهم الذاتي. هوية الذات هي في الحقيقة وهم. يبدو أننا نجد هنا تصورا خاطئا عن فهم الذات يمكنه أن يرضى بعدة آراء متضاربة، لكن عبارة فهم الذات تبدو لي عادية وخاصة أنني استعملتها باستلهام من اللاهوت البروتستانتي الحديث، وأيضا بإتباع التراث اللغوي لهيدغر. تدل هذه العبارة على أن المسألة لا تتعلق باليقين الراسخ تجاه الوعي بالذات. تستلزم عبارة "فهم الذات" أن الإنسان لا يفلح أبدا في فهم ذاته، بحيث أن فشل هذا النوع من الفهم واليقين بالذات يفتح سبيل الإيمان أو الاعتقاد. الأمر نفسه يتعلق بالاستعمال التأويل للعبارة. فهم الذات هو أمر لا يمكن تحقيقه، عملية يعاد فعلها لتصطدم دائما بالفشل. الإنسان الذي يحاول فهم ذاته بغية تحقيق وجوده يجد

نفسه أمام عدم الفهم الجذري للموت. أتساءل إذن: هل هذا هو مسار الميتافيزيقا؟ هل هذا هو العقل المركزي؟

نصل إلى المشكل الرئيسي الذي يصحب كل نشاط تأويلي والذي هو بلا شك مصدر القلق الذي يستشعره دريدا من محاولاتي الفكرية: يحاول فن التأويل جاهدا الاعتراف بالغيرية كما هي، والآخر كآخر وأثر الفن كتصادم والقطيعة كقطيعة والمفهوم كما هو، ولكن هل يبالغ في التسليم بالتفاهم والاتفاق؟ هذا هو العتاب الذي وجهه إلى يورغن هابرماس بطرحه لظاهرة التفاهم الملتبس الذي يحول الاتفاق إلي مجرد وهم وخداع، وربما أيضا إلى ممارسة تمويهية.

يذهب اتهامه بدون شك نحو اتجاه آخر، نحو تبرير سياسي، لوم يكن الهدف هو التساؤل عما إذا كان هناك فعلا الوقوع في ميتافيزيقا الحضور. لكن عمق القضية لا يتغير. يبين لفيناس كيف أن هذا الاعتراض يمكنه أن يكون جديا، حتى بالنسبة للذي يدافع عن خيار سياسي.

إنني واع جدا بأن الجهد المبذول قصد الفهم يعرض نفسه دوما لخطر الاستهواء عبر الرغبة في الإفلات من الاختيار والذي نجد أنفسنا من خلاله ككائنات "فعل" التي ينبغي لها أن تحيا جماعيا.

فليس عبثا أو دون قصد إذا أشرت هنا إلى كيركيغارد. أعترف بأن تكويني الخاص استمد إحدى بصماته من التعارض الكيركيغاردي لحقلي الأخلاق والجمال. يتواجد فضلا عن ذلك في صلب خياري التأويلي لصالح الاتصال المخطط سلفا والمرسوم في هيئة المساعد غيّوم في الخيار.

يتعارض فيه الاتصال الأخلاقي مع الحدسية واللذة الجماليتين ومع النقد الذاتي الأخلاقي لإرادة -الحصول -على- وعي. عندما استوعبت هذا لأول مرة في سن التاسعة عشر، كنت أبعد ما يكون عن إدراك مشكل "الوساطة" اللانهائي للتفكير الهيغلي الذي كان يجول هنا. لكن سيكون لي كل الوقت لإدراكه.

أستطيع أن أفهم الآن النعوت التي وصفت على إثرها محاولتي التأويلية كفن التأويل الجدلي. ليس فقط أفلاطون، وإنما أيضا هيغل الذي أعانني في ميدان الفكر ولكنني أحاول جاهدا مقاومة "وساطته اللانهائية"، لا يشك دريدا لحظة واحدة في وجود ميتافيزيقا الحضور في كتاباتي ما دمت أتكلم بـ "لغة ميتافيزيقية"، ثم أليست هذه اللغة هي لغة جدلية؟ هذا ما ألاحظه أيضا في النقد الذي مارسه دريدا تجاه هيدغر عندما يعتبر أنه وقع ثانية في اللغة الميتافيزيقية. ألم يقل هيدغر نفسه أننا مهددون في الوقوع في اللغة الميتافيزيقية؟ حقا، لقد قالها أيضا بشأن استقبالي وتطويري لمنطلقه "التأويلي".

أتساءل من جانبي ما تعنيه عبارة "لغة الميتافيزيقا". هل ثمة شيء من هذا القبيل؟ فما أخذته عن المجهود الضخم لفكر هيدغر الشاب وخصوصا أنني توجهت سذاجة نحو التراث المفهومي للكنطية الجديدة، هو أن المنطلق الهيغيلي اشتغل كمهنة زودت بعض الآليات التي استعان بها كل من ترنديلا نبورغ، كوهن، ناتورب، كاسيرر ونيكولاي هارتمان- وما تعلّمته من هيدغر أيضا هو المعنى الذي اتخذته "المفهومية" والذي تتخذه في ميدان الفكر. وما تعلّمته خصوصا هو: اغتراب

الذات الذي يختفي في التراث المفهومي للفكر الحديث.

عندما التقيت بهيدغر، اتبعت في الحال أسلوبه الغامض في الهدم. انسجم هذا أيضا مع طموح رافقني مع جهودي الأولى في الفكر الموجهة نحو كلمة شاعرية. سمحت لي بالإضافة إلى الدراسات المحضرة في ميدان الفيلولوجيا من تعزيز جهود الفكر هذه في ميدان تاريخ المفاهيم. غير أنه لم يكن بإمكاني متابعة هيدغر أو أي مفكر آخر عندما تكلموا عن لغة الميتافيزيقا أو اللغة "الصحيحة" للفلسفة ولأشياء مماثلة. ليس هناك سوى لغة واحدة، تلك التي نتكلم بها مع الآخر ونتوجه إليه. عندما نتكلم لغة أخرى غير لغتنا الخاصة، فإن المسألة تتعلق ثانية بلغة معبرة مع الآخر والتي تصغي عبرها إلى الآخر. كل واحد يعلم إلى أي حد يصعب إدارة حوار بين متحاورين من لغة أجنبية عندما يتكلم كل واحد منهما بلغته الخاصة وإن استطاع أن يفهم أحدهما الآخر نسبيا.

عندما نتحدث عن الفلسفة، فلا نفكر سوى في المفاهيم التي تتبلور في تجربة الفكر المتوجه نحو الكلام. صحيح أن المفاهيم تختار وتحدد في المعرفة العلمية كعلامات أو رموز. فلفهم ذلك دلالة تواصلية بحتة بحيث تعين التجربة بطريقة أحادية المعنى وتصبح بذلك مراقبة. يسمح هنا التحقيق والترميز أحادي المعنى بتكرار التجربة. تجد خدعة هذه الرمزية المفهومة الخاصة بالعلوم تعبيرها الأقصى حيث يمتد هذا الأسلوب إلى المعطيات المعقدة والواقعية للتجربة التي لا يمكنها أن تكون منتجة ومكررة مثلما جرى هذا في تجربة العلوم الطبيعية. حالة العلوم الاجتماعية، أين تسود لغة عالمية، هي التي تنطبق على

هذه الوضعية. الموسوعة الذكية لـ ماكس فيبر قد رافقها إفراط فعلي من التعريفات. نعترف أن هذا الأمر معقول حيث تتعلق المسألة بتصنيف معطيات التجربة. لكن عندما يتعلق الأمر بالفلسفة فإن رغبة التحديات تخون بالأحرى الهاوي. ينبغي للفلسفة أن تنصت إلى الحكمة القديمة التي تتكلم عبر اللغة الحية. لقد قارن أفلاطون هذه المسألة -بطريقة غير رومانسية- مع فن الطباخ الجيد الذي يقطع لحم الصيد وفق المفاصل دون نشر العظام (فيدروس).

لقد تطورت الفلسفة بالمعنى الغربي للكلمة عند اليونان، مما يسمح هذا بالقول أنها استمدت "مفاهيمها" من لغتها الخاصة لكن اللغة هي دائما لغة الحوار. فمن يستطيع أن ينكر أن استعمال اللغة المنطوقة من طرف الأشخاص لم تفتح لهم بعد الطريق نحو فكرهم الخاص؟ قائمة المفاهيم في كتاب دلتا لميتافيزيقا أرسطو هي صورة ممتازة تعبّر عن تطور المفاهيم انطلاقا من الاستعمال. يهدف تحليل مختلف دلالات الألفاظ كما يقدمه أرسطو إلى تشكيل المفاهيم الأساسية الخاصة بفكره. لكنه يحتفظ في الوقت نفسه بالعلاقات العميقة التي تربطه باستعمال الألفاظ. تعتبر قائمته المفهومية لتعليق حي لمفاهيم فكره الأساسية. بيد أن الاغتراب الذي طرأ على المفهومية الإغريقية أثناء ترجمتها إلى اللاتينية واندماجها في اللغات الحديثة، يجعل من التعليق تعليقا غير منطوق. فهو يطرح بذلك نشاط الهدم. لكن كلمة "هدم" Destruktion عند هيدغر لا تعني الهدم الخالص والبسيط وإنما اتخذت معنى "تفكيك" (الوحدة إلى عناصرها الأولية). فهو يقترح رد الأشكال المفهومية

المتحجرة إلى تجاربها الأصلية للفكر بغية استنطاقها من جديد. فلا يهدف هذا الهدم إلى الإحالة على أصل مبهم، "أصل" arche بالمعنى الذي نريده. يتجلى هنا سوء تفاهم محتوى الذي اعتدنا إبرازه ضد هيدغر الأخير. فيما يتعلق بالهدم الجزئي الذي كمله هيدغر لمفهوم الذات وتجديده لمفهوم الجوهر وبالفهم الإغريقي للوجود كـ "كينونة-دائمة"، ينبغي النظر إلى أن هذا الهدم لمفهومية ميتافيزيقية سمح لهيدغر بتعبيد الطريق لفهم أفضل لتجربتها المعاصرة للوجود وللكائن.

يمكن متابعة الهدم ضمن مقاصد وأهداف مختلفة جدا. سيكون دوما عبارة عن نقد المفاهيم التي لا تقول شيئا. يجري الهدم الهيدرغري لمفهوم الذات المحال على الكلمة الإغريقية "hypokeimenon" ضمن قصد خاص.

لكنه لا يهدف أبدا حتى عند هيدغر إلى تصحيح الاستعمال اللغوي. حسب نظري، هو تجاهل المفاهيم السردية أكثر من أن يكون توقعا لما يفرضه الاستعمال المبحثي لكلمة محددة جيدا من سلاسل حقيقية للاستعمال اللغوي الذي يستند إليه الخطاب الفلسفي أو ذلك الذي حدد في النص الفلسفي. لا يزال في أذني رنين الأسلوب المقدس الغامض الذي أعلنه لي أساتذتي الجامعيون عندما كنت مبتدئا، وهو أن غموض الألفاظ "السامية" و"المتعالية" قد خان الاستهواء الفلسفي.

لقد وضع كانط دفعة واحدة ونهائيا حكم هذا الغموض. أجرؤ على القول اليوم أنه في هذه النقطة بالضبط يعتبر كانط في حد ذاته هاو فلسفي. فليس من النادر أن يستعمل كلمة "متعال" بمعنى "السامي" الأمر نفسه يحدث بالإغريقية مع مفهوم التفكير

phronesis يتعارض الاستعمال الشائع للكلمة مع التحديد اللفظي الذي فرضه أرسطو دون أن يعارض هذا الأخير الاستعمال الشائع. فمن الخاطئ إذن محاولة استخلاص نتائج كرونولوجية (زمنية) لاستعمال هذا اللفظ عند أرسطو. هو برهان بينته فيما مضى ضد فرنر ياغر.

ينبغي أن يمنح لي شيئا مماثلا. عندما أواصل الحديث عن "الوعي" وخصوصا "الوعي بالنشاط التاريخي"، فلا يعد هذا إيمانا لا بأرسطو ولا بهيغل. فالمهم هو معرفة أن الوعي ليس عبارة عن "شيء" (Res) ليس من الضروري تطهير الاستعمال اللغوي لكل المفاهيم "العقلية". هكذا يمتلك النقد المعروف للمفاهيم "العقلية" أو الذهنية عند فتغنشتين وظيفة برهانية الذي تذهب وفق براغماتية اللغة ونقد الدوغمائية في ميدان علم النفس. لكن فتشغنشتين نفسه لم يكتب بلغة خالصة من الشوائب. فالسياق العام هو الذي يبرر الاستعمال اللغوي.

هدف الهدم هو السماح للمفهوم أن يكون منطوقا داخل نسيج لغة حية. هنا يتجلى نشاط فن التأويل. فلا علاقة له بالاستحضار المبهم والغامض للأصل وللأصلي. لقد علّمنا هيدغر مثلا كيف يمكننا الاعتراف بحضور الملكية وبحضور "الأويكوس" (Oikos = المنزل) في كلمة "أوزيا" (Ousia = الجوهر) وهو ما سمح بنفوذ جديد في الفكر الإغريقي حول الوجود. لا علاقة لهذا الأمر بالرجوع الأصلي إلى أصل أو بداية سرية (حتى وإن وقع لهيدغر التكلم سريا عن صوت الكائن). سمحت هذه اللمحة في الفكر الإغريقي لهيدغر في التحرز من الاغتراب السكولائي (المدرسي) ليضعه على طريق مبحث

"الوجود والزمان" حتى النتائج النهائية الخاصة بزمانية الكائن التي اصطلح عليها لاحقا اسم الحدث المتوافق أو المناسب "Ereignis ". كان بإمكان كل هذا الأمر أن يدرك على طريق هدم تراث المفهومية المتحجرة. هناك تساؤل آخر لمعرفة السبب الذي حثّ هيدغر على إثارة المفهومية المتحجرة، بمعنى ضمن أي بؤس خاص باشر هيدغر هذه المفهومية. فمن المعروف أنه كان مبررا بالشكوك التي يشارك فيها فرانز أو قربيك حول موضوع اللاهوت المسيحي. لقد أخذ هيدغر عن لوثر أنه إذا كان من المفروض الرجوع كل مرّة إلى أرسطو، ينبغي في النهاية إنكار أرسطو.

أن تكون مسارات فكره الخاصة قد استعادت قوتها من الطاقة الشاعرية لـ هولدرلين، فهي جرأة محفوفة بالمخاطر. فمن السهل جدا محاكاة بعض الاستعارات مثل "صوت الكائن" ورؤية في ذلك بطلان عاطفي أو فراغ بسيط. لكن المسارات الجديدة للفكر تحتاج إلى إشارات جديدة لتصبح مسارات. فالذي يبحث عن مثل هذه المسارات فهو يترصد العلامات أينما وجدها. فلا أتصور أنه سقوط ثان في نزعة العقل المركزي للميتافيزيقا الإغريقية عندما التقت إلى الجدل الأفلاطوني المفتوح وعندما حاولت إتباع هيغل في تجديده النظري واعتماده على أرسطو. هكذا اتبع افلاطون (ولكن أيضا برمنيدس كما أقر به في الأخير هيدغر) العقل نفسه حتى وإن استيقن بضعفه غير المضبوط. لكنه لم يتخل عن ذلك جسدا وروحا. هو أن مجهوده الجدلي والحوار المستمر استطاع دوما الحفاظ على السر الأعلى للحوار بحيث لا تكتفي المتابعة بتحويلنا وإنما تدفعنا دائما نحو

أنفسنا بتشابهنا مع ذواتنا. إذا تمكنت الطاقة الشعرية الأفلاطونية من إكمال ما فعلته سابقا. بمعنى أنها حاضرة من جديد لكل قارئ، هو أن أفلاطون نفسه قد أتم هدم الألفاظ المتحجرة- وفي معظم أساطيره تعلق الأمر بتفكيك المحتويات التي فقدت طاقة اندماجها- وهذا الهدم هو الذي يحرر الفكر. لا ننفي حتما أن الأسلوب الغامض لـ "اللوغوي" (logoï =عقل، خطاب) لا يبطل استعماله أبدا والذي يلتزم طريقة البرهنة المنطقية والجدلية. قد عبد الطريق لتاريخ العقلانية الغربية. هو مصيرنا التاريخي جميعا كوارثين عن الغرب من أن نجد أنفسنا مجبرين للتكلم في سياق لغة المفهوم التي تعتبر أن هيدغر، رغم محاولاته الشعرانية (إضفاء الطابع الشعري على الفكر)، اعتقد رؤية الشعر والفكر مع هولدرلين" من على جبال بعيدة جدا". يشتمل هذا المصير مقامه الخاص. لا يمكننا أن ننسى أن الفصل بين الفكر والشعر هو شرط إمكان العلم وأنه دعا الفلسفة إلى ممارسة نشاطها المفهومي حتى وإن كان هذا المشروع الفلسفي يبدو مرتابا في عصر العلم. لا أتوصل حقيقة إلى إدراك ما يعينه التفكيك عند نيتشه أو دريدا بعزله عن التاريخ.



الدار العربية للعلوم
Arab Scientific Publishers

منشورات الاختلاف

المركز الثقافي العربي
Le Centre Culturel Arabe

نقدم للقارئ هذه الدراسات في فلسفة التأويل لأشهر فلاسفة الهيرمينوطيقا في العصور الحديثة: هانس غيورغ غادامير. هذه الدراسات قيظ من فيض إذا ما أدركنا أن ما كتبه غادامير في هذا الميدان يتجاوز آلاف الصفحات واخترنا أهم الدراسات كمدخل إلى الفكر التأويلي وستعقبها دراسات أخرى لا محالة متى سنحت الفرصة.

جاءت هذه الترجمة لتغني المكتبة العربية بموضوع التأويل الفلسفي عموماً وفلسفة غادامير خصوصاً التي لم تتلق بعد العناية والاهتمام الجدير بها.

لا نزال نكتشف باحتشام وتأخر هائل هذا البحر التأويلي الذي لا ساحل له إذا علمنا أن مؤلفاته، وخصوصا «الحقيقة والمنهج»، ترجمت إلى أغلب اللغات العالمية كما أن آثاره المعرفية وبصماته التأويلية لازالت تثمر أعمالاً وكتباً وأعلاماً في التأويل المعاصر أمثال الإيطالي جياني فاتيمو والأمريكي دورتي والفرنسي بول ريكور.

من تصدير المترجم

منشورات الاختلاف
14 شارع جلول مشدل
الجزائر العاصمة
البريد الإلكتروني: revueikhtilef@hotmail.com



بيروت: الحمراء، شارع جان دارك، ص. ب. 113-5158
الدار البيضاء: 42 الشارع الملكي (الأحباس) ص. ب. 4006 (سيدنا)



www.asp.com.lb
ص. ب. 5574-13 شوران 2050-1102 بيروت – لبنان
هاتف: 785107/8 (1-961+) فاكس: 786230 (1-961+)
البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb

جميع كتبنا متوفرة على شبكة الإنترنت
في
نيل وفرات.كوم
www.neelwafurat.com

ISBN 9953-29-486-0
